

للشيخ عبد الواحد يحي

ORIENT ET OCCIDENT

René Guénon

ترجمة

عبدالباقي مفتاح

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2016

الكتاب

شرق وغرب

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 226

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2015/8/3539)

ISBN 978-9957-614-10-2

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 471357 1 00961

فاكس: 475905 1 00961

بسم الله الرحمان الرحيم الفتاح العليم

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (الآية115 من سورة البقرة).

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (الآية177 من سورة البقرة).

المحتويات

مدخل

يشتمل هذا الكتاب على فصلين:

- في الفصل الأول: ثلاثة أبواب، أولها التعريف بالمؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى، كتبه هيثم سليمان، وتصرّفنا فيه قليلا. وفي الباب الثاني تعريف بتآليف الشيخ عبد الواحد، كتبه مترجم هذا الكتاب. والباب الثالث يشتمل على مقدمة للمترجم تتعلق بمواضيع هذا الكتاب.
- في الفصل الثاني: ترجمة كاملة لكتاب 'شرق وغرب' للشيخ عبد الواحد؛ وأضفنا لكلامه أحيانا بعض التوضيحات المختصرة جدا.

ولكي يكون التمييز بين كلام المؤلف وكلام المترجم واضحا اخترنا الاصطلاح التالي:

كل الجمل التي بين قوسين هكذا (...) هي من كلام المؤلف؛ والتي بين معقوفين هكذا [...] هي من كلام المترجم.

الفصل الأول

العلامة الصوفي الفرنسي

الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال لهيثم سليمان)

- التعريف بالمؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى.
- التعريف بتآليف المؤلف.
- مقدّمة المترجم.

الفصل الأول

العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال لهيثم سليمان)

ولادته:

ولد جينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ حيث كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنَّ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبواباً أخرى كلُّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان جينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حاله لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي – مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر

باطنياً إلاَّ وأحب أن اطلع على باطانيته، ولا ظاهرياً إلاَّ وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلاَّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاَّ وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاَّ وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلاَّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلاَّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتّى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة جينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند، أو إلى التبت، أو إلى الصين، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضار الأرواح في زعمهم.

وترك فتانا التعليم الجامعي غير آسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها، فعرف ما تهدف إليه، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النافذة، وهداه رأيه القويم إلى أنَّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنّما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيئاً.

وما أنَّ تخلص جينو من هذه النزعات حتّى أنشأ سنة 1909م مجلة سماها (المعرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو)، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، توقف إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف جينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ جينو في تحرير مجلة؛ (المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق جينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق جينو الإسلام؟ ولم اعتنقه؟ وعلى يد من أسلم؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال جينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم؟ وبمن اتصل؟ ثمّ إنّ جينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه جينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام؟ وكيف؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتّى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة "دراسات في التراثيات الروحية" (إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي، وعنوانه: "من تاريخ الحركة الصوفية في مصر":

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد:

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير (1218-1299 هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضردروسه ما ينوف عن المئتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة

المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

وفي 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في هذه السنة 1882 (1299هـ)، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل النفي بحكم الإعدام. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممَّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد أقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادر الجزائري (1222– 1300هـ)، فتألفت بينهما صداقة وطيدة، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560–638هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه، وهو الذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبر ابن العربي. ثم

أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ، فعاد إلى مصر، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق جينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه جينو أحد كتبه بهذه العبارة: (إلى الذكرى الموقرة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، العالم، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 1329-1349هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب جينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه جينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، ولهذا أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام كينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنْ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين جينو، والمعلومات التي سنتحدث عنها مصدرها مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها جينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الإيطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة، فهو يراه من أشهر رجال الإسلام، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي،

أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك عامّة الناس أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً و ما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في إيطاليا وفي الشرق لدراسة ابن العربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة أو ما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.

2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.

3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.

4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنَّ مركز الدائرة يجب أنَّ يستمرعند ابن العربي.

5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ إنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

وبدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن العربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بجينو. وكان جينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لجينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل جينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنَّ الذي وجه كينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنّما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.

وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه جينو].

عودة إلى حياة جينو:

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن

الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فأثار سخط البروتستانتيين، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنّه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته في مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع إيزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وفي سنة 1929 أصبح أهم محرر بها، ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرضت دار من دور النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930 (وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا العمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدلت دار النشر عن مشروعها، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي (1284 - 1357 هـ/ 1867 - 1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توفاهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى

حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان له قرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرّد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشيئاً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاث سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان في حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط به أسرته الكريمة، وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) – حيث كان في القاهرة إذ ذاك – جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاثة، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنَّ

وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا ترينني، ولكنني سأكون هنا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فأنها تقول له: كيف تجرؤ على ذلك مع أنَّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه جينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنَّ وصلت هذه البرقية حتّى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين في العصر الحديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عدداً ضخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن جينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثير جدا من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت أثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُّه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلُّهم ضد جينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه، وكانت النتيجة من ذلك كلُّه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب جينو، وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت

الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني جينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر):

في كتابه "المدرسة الشاذلية الحديثة" تكلم الشيخ عبدالحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى، وترجم بعض مقالاته، ومما ذكره عنه قوله: [ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ، لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنَّ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد – بعد دراسة عميقة – سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنَّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). لم يجد سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته.....

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان

الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاّ بعد وفاته، فقد كان من حَسَن حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنُّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (أيجييت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو وقوله في صراحة لا لبس فيها: (أنّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟ وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنَّ الإسلام انتشر بالسيف)، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم)، وانتهى بأنَّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو ومن جلال...].

تآليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمترجم الكتاب عبدالباقي مفتاح)

تتمثل مؤلفات الشيخ عبد الواحد يحيى في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده على توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرر في كل مباحثه أنَّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاَّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهي الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة، وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممَّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم، خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1907-1974) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال

عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة، وتتوزع حولها مختلف كتبه التالية:

أ- محور العرفان الإلهي الميتافيزيقي

1- رمزية الصليب (1931) Le symbolisme de la croix

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً في 225 صفحة، كتبه سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتّى آخر حياته سنة 1951، وذلك إثر وفاة شيخه عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ وإليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: <<إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب>>. ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها أنّه إن كان للمسيحيين شكل الصليب فللمسلمين حقيقته التوحيدية. وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميز بطابع إسلامي واضح من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً، وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، إنها أساساً تدلّ على التحقق بمرتبة الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقية الإمكانية المنفعلة مع كلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلي الذاتي الأكمل؛ أي بعبارة أخرى التحقق الذاتي بالأسماء الحسنى بتجلياتها الفاعلة في مرايا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا المفهوم، مع بسطه لرمزية الصليب المعكوف الذي يدلّ على فعل المبدأ المركزي في تدبير العالم وتحريكه، ولرمزية الشجرة الوجودية الوسطى التي أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي

أكلها كلّ حين بإذن ربها، وهي كلمة الله الطيبة، وهـي إحـدى رمـوز الإنـسان الكامـل، وفي مركزها حضرة الرضوان. ومن مميزات هـذا الكتـاب بيانـه أنَّ اسـتنباط أسـرار الوجـود مـن رمزية الصليب تساعد على عرض أسـس المعرفـة الميتافيزيقيـة والـسلوك الروحـي بأسـلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّـه يمكـن اعتبـار نقطـة تقـاطع خـط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالـث عمـودي علـى سـطح الـصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الـستة، وللزمـان بأيـام الخلـق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود؛ كما يمثـل مركـزه نقطـة الاعتـدال الثابتـة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنـة وفـق كـلّ بعد ومرتبة من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبـه الـشيخ إلى دلالات أخـرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقـة مـن نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركـة لغيرهـا، ومـن تلـك المتقـابلات: الفـرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانيـة المسقية بميـاه التـسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في دركات سـجين حيـث جـذور شـجرة الزقـوم المـسقية بميـاه الحميم السفلية؛ والخط الأفقي للصليب في هذه الرمزية يـشير إلى الـبرزخ الفاصـل بـين عـالم اليمين وبين عالم الشمال أيّ سور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيـه النـشأة الجهنمية إلى نشاة جنانية.

ثمّ تطرق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيّ الحرب التي تنـشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجـوع مـن كثـرة التـشتيت والتفرقـة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلـف مـستويات المرايـا الخلقيـة عـبر مراتـب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيناً أنَّ الأعيان الممكنة تظهر بتقـاطع الخـيطين المتعامـدين: خيط السدي الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كـلّ فـرد هـو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصور، المعبر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها، بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن، رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق، والمستوعبة في وحدتها لكلّ كثرة. وهذا الكتاب مدخل كتابه التالي الذي كتبه في نفس السنة.

2- مراتب الوجود المتعددة (1931) Les états multiples de l'Etre

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الآية 96 من سورة الصافات)، وتوحيد الصفات من حيث: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الآية 3 من سورة الحديد)، وتوحيد الذات من حيث: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (الآية 115 من سورة البقرة).

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنّ تلك

الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجل، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنَّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر الميتافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكُلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية (1939) La métaphysique orientale

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصفر (1946)

Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات، وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد النظري، والجدير بالملاحظة أنّ مطالع هذا الكتاب، حتّى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس

(1962)Les Symboles de la science Sacrée

بحق يعتبر هذا الكتاب للشيخ عبد الواحد يحيى من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة، وهو أيضا مدخل ممتاز لجملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى إن اختلفت كيفيات التعبير عنه وتنوعت مسالك البلوغ إليه.

ويتألف الكتاب من 75 مقالة نشرها الشيخ عبدالواحد ما بين 1925 و1950 في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا هما: (ريكنابيت *Regnabit*) و(برقع إيزيس.) التي تحول عنوانها سنة 1936 إلى (دراسات تراثية)؛ والجامع لهذه المقالات ومرتب تسلسلها وناشرها سنة 1962 هو الصاحب الوفي للشيخ عبد الواحد: العلامة العارف الشيخ مصطفى فالسان

(1907-1974). وفي كلّ مقالة بيان لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي، كرمز الكهف ورمز الجبل ورمز الشجرة ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة، وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية، أو الدلالات العرفانية للأعداد والحروف كحرف (نون) وحرف (قاف). وفي ثنايا هذه المقالات والتهميشات التابعة لها توجد توضيحات هامة جدا للكثير من المصطلحات والإشارات الرمزية الخاصة بالميدان الميتافيزيقي. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنّ الرموز ليست مجرد مصطلحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أو عرقية، وإنّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي اليقظ على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنّها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب)محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية (1946) Apercus sur l'initiation

يتألف هذا الكتاب من 48 مقالة. وفيها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية، وبين السلوك الروحي والزهد، وبين العارف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب. وهي تتضمن تفصيلا للمبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك السليم مثل ضرورة الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا، وصحبة الشيخ القدوة المربي الحي، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق والكرامات، وضرورة التمييز بين المجالين النفساني والروحاني، وبيان الفرق بين الفتح في "الأسرار الصغرى" والفتح في "الأسرار الكبرى" والفتح الأكبر بالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم

Initiation et réalisation spirituelle (1952)

يتألف هذا الكتاب من 31 بابا، مواضيعها مكملة أو مفصلة لما كتبه في كتابه الآخر (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن بينها إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى - من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنّ جل مواضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنَّه يمثل ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطلع القرن العشرين. وفي هذا الكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيد عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاَّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاَّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدنتا الملخص

للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهرا ضيقا جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهذا الكتاب يعتبر من أصعب كتب الشيخ لكثرة ما فيه من المصطلحات السنسكريتية – لغة الهندوس – ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى (1946) La grande Triade

يحتوي هذا الكتاب على مقدمة و26 فصلاً (212 صفحة)، وهو يتناول الرمز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية: السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الواصل بينهما، أو الحقّ والخلق والواسطة، أو الإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لميزات كلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشية). وأوضح أنَّ السلوك عبر مدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار، يتمّ بعد نيل الفتح الصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال بعد نيله الفتح الكبيرعند ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ (الآية 42 من سورة النجم). هذا وفي كتابه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي (1954)

Apercus sur l'ésotérisme chrétien

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة)، يجيب فيها الشيخ عن بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم الباطن المسيحي، كما يشمل تعقيبات الشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للشيخ عن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لدانتي". وهذه المقالات تدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القرون الوسطى في أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" وتنظيم "فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين، يتعلق الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين: القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية

Etudes sur l'hindouisme(1968)

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية"

Esotérisme islamique et taoisme (1973)

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنّه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية: القشر واللب في الميدان العرفاني – حقيقة التوحيد- رمزية اليد - الفقر إلى الله تعالى – الروح – علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية – التجلي والخلق - آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق واضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها: العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي وحول الملة الصينية.

(د) محور دراسات حول شخصيات ومذاهب ومفاهيم تراثية

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي(1265-1321م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنَّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير "الكوميديا الإلهية" وأيضاً في كتابه "الحياة الجديدة". ويؤكّد الشيخ أنَّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى "العقد المقدس" مرتبط بتنظيم "الهيكل" الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين مروراً بسور الأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة قبل أن ينهي دانتي "الكوميديا الإلهية". وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية، وفي النهاية نبه إلى أنَّ ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم (1927) Le Roi du monde

أثار هذا الكتاب جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدء الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة لملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ۝ إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ ۝ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الآية 105 من سورة الأنبياء).

16- القديس برنارد (1929) Saint Bernard

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة: "تنظيم الهيكل" الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية، لأنَّ ذلك ضروري

لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ ملة. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه "السلطة الروحية والحكم الزمني".

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة

Etudes sur la franc–maconnerie et le compagnonnage (1964)

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالة وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (أزيد من 600 صفحة)، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم – بالنسبة للغرب – بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول "الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة".

18- أنماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول الروحانية العبرية (القبالة)،

وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموعة منتخبات (1978) Mélanges

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة "مبدع العالم" الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة،

وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- شرق وغرب (1924) Orient & Occident

تنظر مقدمة هذا الكتاب اللاحقة في آخر هذا الفصل الأول.

21- أزمة العالم الحديث (1927) La Crise du monde moderne

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه "الشرق والغرب" فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادية لا يصحّ أن تنعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه (الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)

Autorité spirituelle et Pouvoir temporel

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان (1945)

Le Régne de la quantité et les signes des temps

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلفات الشيخ عبدالواحد يحيى(1886-1951) وأشدها إثارة، وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان - ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثير منهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى

الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهدة لظهور الدجال وهيمنته القصيرة على العالم ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30 فصلاً (47 2 صفحة)، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة "التيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح (1923) L'erreur Spirite

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة "استحضار الأرواح" ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنّ تلك

لأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبيّن الشيخ أنّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت ممّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

2- كتاب تقارير (1973) Comptes Rendus

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. وتوجد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "اناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

27- كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول

توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعي توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية، بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859 – 1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاّ إلى العدم. وفي هذا القسم أيضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ إنَّ الكثير من نظرياته ما هي إلاّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنَّ أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي، وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه، ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و1950 وجل مواضيعها حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة 25 ذو الحجة 1425هـ

عناوين كتب الشيخ عبدالواحد يحيى الأخرى التي ترجمها إلى الآن معرّب هذا الكتاب من الفرنسية إلى العربية:

1- هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان.

2- رموز العلم المقدس.

3- نظرات في التربية الروحية.

4- التحقق والتربية الروحية: تصحيح المفاهيم.

5- مليك العالم.

6- التصوف الإسلامي المقارن (19 مقالة مع 14 تعليق على كتب، تتعلق بالإسلام والتصوف).

7- مراتب الوجود المتعددة.

8- رموز الإنسان الكامل (رمزية تقاطع خط الإسراء الأفقي بخط المعراج العمودي).

مقدمة المترجم

خلال عرضنا لكتب المؤلف الشيخ عبد الواحد يحيى ذكرنا له أربعة كتب تدخل ضمن دراساته الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة. وثلاثة منها تشكل مجموعة متكاملة تجدر قراءتها كلها، لأنها متكاملة في تسلسلها حسب تواريخ تأليفها: أولها هذا الكتاب (شرق وغرب) الذي ألفه سنة 1924، بعد الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة الإسلامية في مركزها بتركيا، وتمكّن الاستعمار الأوروبي من الهيمنة على جُلّ بلدان العالم الإسلامي، وانتشار الإلحاد العلماني الذي اكتسح الغرب، والإلحاد الشيوعي خصوصا بعد تأسيس الاتحاد السوفياتي سنة 1922. والكتاب الثاني (أزمة العالم الحديث) ألفه سنة 1927، في خضمّ صراعات عالمية وأوروبية كبرى، بأطيافها السياسية والاجتماعية والفكرية، وتطوّر هائل في الصناعات لاسيما في أسلحة الدّمار الشامل. أما الكتاب الثالث (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان) فألفه سنة 1945 مباشرة عقب الحرب العالمية الثانية بمآسيها الرهيبة، وظهور ملامح نشأة الكيان الصهيوني اليهودي في قلب العالم الإسلامي. وبه توّج هذه المجموعة الفريدة في أصالتها وعمق تحاليلها، والتي لا نجد لها مثيلا في غيرها من الدراسات التي اهتمت بمواضيع الحضارة المعاصرة. لكن الأهم هو أنّ هذه الكتب لم يكن الدافع لها هذه الأحداث، وليست وليدة ظروف عابرة، بل العكس تماما، أي إنها توضح من خلال منظور تراثي روحي عرفاني أنّ هذه الأحداث وما قبلها وما سيأتي بعدها بالضرورة، ما هي إلا مظاهر لحقائق وجودية ثابتة، ومبادئ مهيمنة بكل حكمة بالغة على سيرورة الكون.

كتاب (شرق وغرب):

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وقسمين وخاتمة ومُلحق: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: "الأوهام الغربية"، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانيات التقارب بين الشرق والغرب"، وأخيراً خاتمة ملخِصة ومُلحق.

سَعىَ الشيخ في هذا الكتاب بكل قوة ودون أدنى تنازل إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية الحديثة، وإلى الإشادة بأصالة وسموّ الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان

الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطوّر المادي المبتور عن كلّ ترق روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادّية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تسُحدِق بها الأخطار التي تُنشئها بنفسها كلّما ازداد تطوّرها. ولا نجاة للغرب من دوّامة الخواء الروحي الذي يهوي به في هاوية وخيمة، إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربّانية التي لا تزال حيّة في الشرق. ويقرّر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تقييم وتنقيح المفاهيم، وتلاقح الغرب مع الشرق، حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام.

وقد طرح ثلاثة احتمالات لمستقبل الغرب، فصّلها بدقة وافية في القسم الثاني من الكتاب؛ وما ذكرها، مع علمه اليقيني بالأرجح منها كما أشار إليه في ملحق الكتاب، إلا لأنها جميعا حصلت خلال التاريخ لحضارات مختلفة أخرى سالفة.

ومن بين الأسئلة التي قد يطرحها القارئ لكتب الشيخ عبد الواحد، السؤال التالي: كيف نفسّر اعتماده الأساسي في هذا الكتاب وفي تآليفه الأخرى على تعاليم المذهب الميتافيزيقي الهندوسي، بدلا من تعاليم الإسلام، خصوصا في جانبه العرفاني الصوفي الذي يكتفي بالإشارة أو التلميح إليه لِمامًا، مع أنه أسلم وعمره خمسة وعشرون سنة تقريبا، وكثير ممن تأثروا به في الغرب اقتدوا به فأسلموا، وحسُن إسلامهم وأصبحوا من الدعاة إليه؟ الجواب وضحه الشيخ بكل جلاء في الباب الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب، فليُنظر هناك.

وقد تكلّم شيخ جامع الأزهر السابق العلامة عبد الحليم محمود في كتابه "المدرسة الشاذلية الحديثة" عن هذا الكتاب فقال:

[أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته، وقد ردّ فيه إلى الشرق اعتباره مبيّناً أصالته في الحضارة، وسموّه في التفكير، وإنسانيته التي لا تُقاس بها مادّية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف

عند حدّ، وظلمه المؤسّس على المادية والاستغلال، ومُظهِرًا في كلّ صفحة من صفحاته نُبْل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهمًا يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية].

ويقول الشيخ عبد الحليم أيضا:

[على أنَّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يُشِدِ بالإسلام فحسب، وإنَّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصّص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته عن نفس كلّ شرقي مركّب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنَّهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبيّن للشرقيين قيمتهم، وأنَّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي والإلهام. إنَّ كلّ شرقي يفخر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب. وهو ليس كتاباً يُشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنَّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يُقِيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق] انتهى.

لكن هذا الشرق الذي تكلّم عنه الشيخان عبد الواحد وعبد الحليم هو أبعد ما يكون عن الشرق خلال القرون الأخيرة، في ظاهره على الأقل، لا سيما القرنين الرابع عشر، وبالأخص بدايات قرننا هذا الخامس عشر الهجري، وهو ما عاينه وأثبته الشيخ عبد الواحد يحيى في ملحق كتابه هذا. فالعَوْلَمة الدجالية بكل عتوّ وطغيان التي لم تكتسح كل بيوت العالم فحسب، بل تقريبا كل عقول البشر، أزالت كل الحدود بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب؛ وما بقي إلا الانهيار التام لسدّ ياجوج وماجوج، بعد أن تصدّعت أعمدته منذ زمان، وتشققت حيطانه، وتداعت أركانه. ولن يواجِه الغرب المصير وحده، وإنما هو مصير واحد لكافة البشرية الراهنة. لكن مهما كانت الظلمات شديدة، والفتن الهوجاء متفاقمة، فقد جعل الله تعالى في كل نقمة رحمات، وبالفرج الكبير تنتهي أحلك الأزمات، ومهما طالت صولة الباطل فهو في النهاية زهوق. والمسار المُقدّر للبشرية في آخر مراحل دورتها الأرضية، بمظاهرها السالبة والموجبة، وضّحت معالمه كل الكتب المقدّسة، وفي

مقدّمتها القرآن الكريم والأحاديث الثابتة عنِ النبي – صلى الله عليه وسلم–، وقد أصبحت ماثلة للعيان، وقد حلّلها وفصّلها بكيفية غير مسبوقة الشيخ عبد الواحد في كتابه الرائع "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" المشتمل على مقدمة وأربعين فصلا، عنوان الأخير منها: "نهاية عالمٍ". وفي نهايته أكّد ما ختم به كتابه هذا، وهو أنّ كل الاختلالات الجُزئية والعارضة ينبغي بالضرورة أن تساهم في التوازن الكبير الكلي الجامع للكون بكامله. فالحق تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وإنّ إلى ربّك المنتهى، وليس وراء الله مرمى.

الفصل الثاني

ترجمة الكتاب: شرق وغرب

الفصل الثاني

ترجمة الكتاب: شرق وغرب

تمهيد

«الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقي الاثنان أبدا»: هذا ما كتبه ذات يوم الشاعر والأديب البريطاني "روديارد كيبلينغ" [1865-1936]. وصحيح، أنه عدّل من هذا الحكم في نصّه التالي الذي يقول فيه: «إنّ الفارق سيزول عندما يلتقي وجهًا لوجه رجلان قوّيان أتيا من أقاصي الأرض». لكن، حتى هذا التعديل- في الواقع - غير مُرْضٍ جدا، إذ من المستبعد أنّه فكّر هنا في «قوة» من طراز روحي. ومهما يكن من أمر، فقد جرت العادة بالاستشهاد بالبيت الأول من القصيدة وحده، كأنما كل ما يبقي في ذهن القارئ هو فكرة الاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه وهو المعبّر عنه في هذا البيت، ولاشك أن هذه الفكرة تمثل رأي معظم الأوروبيين، ونستشعر فيها حسرة الغازي المُجْبَر على الاعتراف بأن الذين يظن أنه هزمهم وأخضعهم يحملون في داخلهم أمرًا لا يمكن أن يجد لإمساكه سبيلا. لكن، مهما كان الشعور المولِّدُ لمثل هذا الرأي؛ فالذي يهمّنا قبل كل شيء، هو معرفة ما إذا كان هذا الرأي مؤسَّسا، أو على الأقل هل يحمل مقدارا من التأسيس؟ وباعتبار الوضع الراهن للأمور، فمن المؤكد وجود مؤشرات عديدة تبدو كالمبّررة له؛ ومع هذا لو أخذنا بهذا الرأي تماما، فاعتقدنا عدم إمكانية أي تقارب إلى الأبد، لما كنّا شرعنا في تحرير هذا الكتاب.

إننا على وعي، وربما أكثر من أي شخص آخر، بالمدى الفارق بين الشرق والغرب، أي الغرب الحديث بالأخص؛ لاسيما، أننا في كتاب "المدخل العام لدراسة المذاهب الهندوسية"، ألححنا بالخصوص على الفوارق، إلى الحدّ الذي جعل البعض يعتقد أننا قد بالغْنا بعض الشيء. ومع هذا، فإننا على يقين بأننا لم نقل شيئا غير صحيح بكل دقة، وفي نفس الوقت ارتأينا في الخلاصة شروط التقارب العرفاني الروحي، التي مهما بدت على الأرجح بعيدة، لم تَبْدُ لنا غير ممكنة. وبالتالي فإننا عندما اعترضنا على المقاربات الخاطئة

التي حاول إقامتها بعض الغربيين، فذلك لأنها ليست من أهون العوائق المضادة لهذا التقارب: فعندما يكون الانطلاق من تصوّر خاطئ، تكون النتائج في أغلب الأحيان بعكس الهدف المقصود. وعندما يَرفض المرء النظر إلى الأمور كما هي عليه، ولا يَعترف بوجود بعض الفوارق التي لا يمكن حاليا تجاوزها، فإنه يحكم على نفسه بعدم فهم العقلية الشرقية، فتزداد خطورة سوء الفهم ويطول أمده، بينما المفروض قبل كل شيء هو التركيز على تبديدها. وطالما توهّم الغربيون أنه لا يوجد إلا نمط واحد للإنسانية، وأنه لا وجود إلا لـ«حضارة» واحدة تتنوّع درجات تطورها، فإن أيّ تفاهم لن يكون ممكنا. والحقيقة هي وجود حضارات متعددة، تتطور في اتجاهات متباينة جدا، وإن لحضارة الغرب الحديث مميّزات تجعل منها استثناءا شاذا. ولا ينبغي أبدا الكلام عن تفوّق أو تدنّي بكيفية مطلقة، دون تحديد للوجهة التي يتم النظر منها للأمور التي يقارن بينهما، هذا إذا سلمنا أنها بالفعل قابلة للمقارنة. فلا وجود لحضارة متفوقة في جميع المجالات على غيرها من الحضارات؛ وذلك لأنه من المستحيل على الإنسان أن يوجّه نشاطه في جميع الاتجاهات على السواء في نفس الوقت، وأيضا لوجود تطوّرات تبدو حقا غير قابلة للانسجام مع بعضها البعض، إلا أنه يجوز اعتبار وجود نوع من النظام الهرمي المتدرّج، وأنّ الأمور من الطراز العرفاني الروحي، مثلا، أشرف وأعلى من التي هي في الميدان المادي. وهكذا، فالحضارة المنحطة روحيا، رغم تفوقها بلا منازع في الجانب المادي ستكون خاسرة في المحصّلة، مهما كانت المظاهر الخارجية؛ وهذه هي حالة الحضارة الغربية إذا ما قورنت بالحضارات الشرقية. ونحن نعلم جيّدا أنّ هذه الوجهة من النظر تصدم الغالبية العظمى من الغربيين، لكونها معاكسة لكل آرائهم المسبقة. لكن، بوضع مسألة التفوّق جانبا، لَيْتَهُم يقرّون على الأقل بأن الأمور التي يعيرونها أكبر اهتمام لا تهم بالضرورة كل الناس بنفس الدرجة، بل يمكن لبعضهم أن يعتبرها تافهة تماما، كما من الممكن إثبات الذكاء بكيفية أخرى تماما غير صناعة الآلات، ولو أنّ الأوروبيين توصلوا إلى فهم ذلك فهماً يستتبعه سلوك مناسب له، لكانت بداية التوجه الصحيح، ولتحسّنت، ولو قليلا، علاقاتهم مع الشعوب الأخرى، بكيفية تثمر نفعًا عظيمًا يعمّ الجميع.

لكن هذا الذي ذكرناه لا يمثل إلا الجانب الأكثر سطحية للمسألة: فلو اعترف الغربيون بأنّه ليس من المحتم عليهم الاستهانة بكل ما في الحضارات الأخرى لمجرّد اختلافها عن حضارتهم، لما كان ثمة مانع حينئذ من دراسة هذه الحضارات كما ينبغي أن تُدرس، أي دون تحيّز مسبق للتحقير ودون عداء مُضمَر. وكثمرة لهذه الدراسة، ربما لن يتوان بعضهم عندئذ من إدراك كل ما ينقصهم هم أنفسهم، بالأخص في وجهة النظر العرفانية الروحية الخالصة. ومن الطبيعي أن نفترض أنّ هؤلاء سيصلون، بمقدار ما على أي حال، إلى فهم حقيقي لروح الحضارات المختلفة، وهو أمر يتطلب شيئا آخر غير مجرد دراسة نظرية من الكتب؛ ولا ريب ألا يكون كل الناس ذوي كفاءة لمثل ذلك الفهم، لكن إذا كان لبعضهم هذه الكفاءة، كما هو محتمل رغم كل شيء، فبالإمكان أن يكون ذلك كافيا ليؤول عاجلا أو آجلا إلى نتائج في غاية النفاسة. ولقد أشرنا سابقا إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به صفوة من أهل التحقق العرفاني، لو تمكّنت من أن تتشكل داخل العالم الغربي، حيث تتصرّف كفاعلية «خميرة»، لكي تحضّر وتوجّه نحو المنحى الأفضل التحوّل الذهني المطلوب، بحيث يصبح حتميا في يوم أو في آخر، طوعاً أو كرهاً. ولقد بدأ البعض يشعر ــ على تفاوت في الوضوح ــ بأنّ الأمور لا يمكن لها أن تستمر إلى آجال غير محددّة في نفس الاتجاه؛ بل بدأ الكلام عن إمكانية وقوع «إفلاس كامل» للحضارة الغربية، رغم أنه ما كان لأحد أن يجرأ على التفوّه به قبل أعوام قليلة؛ غير أنّ الأسباب الحقيقية التي يمكن أن تُحدِث هذا الإفلاس لا تزال تبدو منفلتة عنهم في جانبها الأكبر. وبما أن هذه الأسباب تحديدا هي في نفس الوقت التي تمنع كل تفاهم بين الشرق والغرب، فبالإمكان أن نجني من معرفتها منفعتين؛ هما: العمل على التحضير لهذا التفاهم، وأيضا الاجتهاد في تجنب الكوارث التي تهدد الغرب بمقتضى خطيئته هو نفسه وما كسبت يداه؛ وهذان الهدفان مرتبطان مع بعضهما بكيفية أوثق مما يمكن تصوّرها. ولهذا فما سنقدّمه في المحل الأول مرة أخرى في هذا الكتاب، من إدانة للأخطاء والأوهام الغربية، ليس عملا نقديا خاليا من الجدوى وسلبيا خالصا؛ فلموقفنا هذا أسبابه العميقة، ولا قصد لدينا بتاتا للـ«سخرية»، فهي لا تتناسب أصلا مع طبعنا؛ وإن وُجِدَ أناس يعتقدون رؤية مثل ذلك عندنا، فهم منخدعون بكيفية غريبة. ومن جانبنا لم يكن بودّنا أصلا

القيام بهذا العمل المضني، وإنما الاكتفاء بعرض بعض الحقائق دون الانشغال بالتفسيرات الخاطئة التي لا شأن لها سوى خلط المسائل وتعقيدها؛ لكننا مضطرون لاعتبار هذه العوارض، لأنّنا إذا لم نبدأ بتمهيد الطريق، سيبقى كل ما يمكننا قوله مُعَرّضًا لانعدام فهمه. وفضلا على ذلك، فإن قيامنا بإزاحة أخطاء، أو بالإجابة عن اعتراضات، يتيح لنا فرصة عرض أمور ذات بعد إيجابي حقا. وكمثال لهذا: أليس بيان أسباب فشل بعض محاولات التقريب بين الغرب والشرق هو في نفس الوقت، في المقابل، تلميح للشروط التي تجعل مثل هذه المحاولات قابلة للنجاح؟ ومن هنا نأمل ألا يُساء فهم مقاصدنا، وإذا كنا لا نسعى إلى إخفاء المصاعب والعقبات، بل على العكس نلحّ عليهما، إذا لابدّ قبل كل شيء التعرف عليها، لكي يمكن تسويتها وتجاوزها. ومع هذا، فإننا لا نستطيع الوقوف عند اعتبارات ثانوية، أو أن نتساءل عن ما يرضي أو لا يرضي كل أحد. فالمسألة التي نعالجها لها شأن خطير، حتى لو اقتصرنا على ما يمكن أن نسميه بمظاهرها الخارجية، أي التي لا تتعلق بالمجال العرفاني الروحي الخالص.

وبالفعل فإننا لا نقصد هنا القيام بعرض مذهبي [للعرفان الشرقي]، وما سنقوله سيكون بصفة عامة سهل المنال لجمهور أكبر، حيث أنه أيسر من المفاهيم التي عالجناها في كتابنا "مدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية"؛ ومع هذا، فإنّ هذا الكتاب نفسه لم يكتب بتاتا لبعض «المتخصصين». وإذا كان عنوانه في هذا الصدد يسبّب خطأ عند البعض، فما ذاك إلا لأنّ هذه المسائل أمست في المعتاد حكرا على الباحثين الذين يدرسونها بكيفية هي بالأحرى منفّرة، وهي في نظرنا، خالية من أي قيمة حقيقية. وموقفنا يَختلف عنها تماما، حيث إن مقصودنا الجوهري ليس التشعب في التنقيب، وإنما هو الفهم، وهو أمر مختلف تماما. والفرصة الأكبر للعثور على إمكانيات فهم أشمل وأعمق لن نجدها بتاتا عند من يسمّون بـ«المتخصصين»؛ فبعيدا عنهم، ماعدا استثناءات نادرة جدا، ينبغي الاعتماد لتكوين تلك الصفوة [المتحققة بالعرفان] التي تكلمنا عنها. وتهجمنا على التشعب في التنقيب أو بالأحرى على تجاوزاته وأخطاره، ربّما يجد البعض فيه إساءة؛ مع أننا امتنعنا بحرص بالغ عن كل ما يمكن أن يكون ذا طابع خصام جدلي. لكن أحد الأسباب التي دفعتنا إلى ذلك، هو أن هذا

التنقيب المتشعب على التحديد، بمناهجه الخاصة، أدّى بأقدر الناس على فهم بعض الأمور إلى الإعراض عنها. فكثير هم الذين برؤيتهم أنّ المقصود [من ذلك الكتاب] هو نظريات هندوسية يظنّون على الفور أنها من أبحاث بعض المستشرقين، ويقولون لأنفسهم «لسنا نحن المقصودون بهذا»؛ والحال أنهم بالتأكيد يرتكبون خطأ كبيرا بتفكيرهم على هذا النحو، وربّما لا يلزمهم جهد كبير لاكتساب معارف يجهلها أولئك المستشرقون، وسيستمر جهلهم بها على الدوام. ذلك لأن الفرق شاسع بين مجرد البحث والمعرفة الحقيقية، فهما مختلفان، وحتى إن لم يكونا على الدوام غير متوافقان، فليسا هما بالضرورة متساندان. وبالتأكيد، لو أنّ مجرد البحث قنع بالتزام مرتبة المساعد الثانوي الذي يستحقها بمقتضى طبيعته، لَما توجّهنا عليه باللائمة، إذ أن خطره سيزول عندئذ، بل يمكن أن يكون له بعض النفع؛ وسنعترف حينئذ بطيب خاطر بقيمته النسبية في هذه الحدود. وثمة حالات يكون فيها «المنهج التاريخي»[الحديث] مشروعا، لكن الخطأ الذي نرفضه يتمثل في اعتقاد صلاحيته لجميع الحالات، وفي إرادة أن يُستخلَص منه ما لا يمكن بالفعل أن يوفره. وبلا وجود أدنى تناقض مع أنفسنا، نحسب أننا بيّنّا في موضع آخر[1]، قدرتنا، عندما يقتضي الحال، على تطبيق هذا المنهج، كتطبيق غيره من المناهج، وهذا كاف لإثبات أن ليس لدينا أيّ تحيز، فما من مسألة إلا وينبغي معالجتها بالمنهاج الملائم لطبيعتها. وإنها لظاهرة غريبة هذه التي اعتاد الغرب الحديث عرض مشاهدها، والمتمثلة في الخلط بين المجالات المختلفة والمستويات المتباينة. والحاصل هو إنّه ينبغي معرفة وضع كل شيء في محله، ولم نقل أبدًا غير هذا. إلا إنه بالعمل على هذا المنوال، يتبيّن بالضرورة وجود أمور لا يمكن إلا أن تكون ثانوية أو تابعة بالنسبة لغيرها، رغم هوس بعض معاصرينا بـ«المساواة» [في كل شيء]. وهكذا فإنّ البحث النظري، حتى في الحدود التي يكون فيها مقبولا وصالحا، فإنّه لا يشكّل أبدا في نظرنا سوى وسيلة، لا غاية في ذاتها.

لقد بدت لنا هذه الإيضاحات ضرورية لعدة أسباب: أولا، نحن حريصون على بيان رأينا بأوضح كيفية يمكننا عرضها، وعلى وضع حدّ لأي سوء فهم قد يحصل رغم

---

(1) كتاب الثيوصوفية قصة ديانة مزيفة.

احتياطاتنا، وهو أمر يكاد يكون محتوما. ورغم الاعتراف عموما بوضوح ما نعرضه، فقد عَزَا البعض إلينا نوايا لم تخطر على بالنا قط؛ وستكون لنا فرصة تبديد بعض الالتباسات، والتدقيق في بعض النقاط التي ربّما لم نشرحها بما فيه الكفاية من قبل. ومن جانب آخر، فإنّ تنوع المواضيع التي تعالجها بحوثنا لا يَمنع بتاتا وحدة التصور الموجّه لها، وهي الوحدة التي نؤكد بجلاء الالتزام الدائم بها، والتي قد لا يلحظها الناظرون إلى الأمور نظرة سطحية جدا. بل إنّ هذه البحوث مترابطة فيما بينها، بحيث سنحيل القارئ إلى إيضاحات إضافية مكمّلة موجودة في تآليفنا الأخرى، وهذا لمزيد من الدقة في العديد من النقاط التي سنتطرق إليها؛ إلا إننا لم نقم بهذا إلا عندما بدت لنا ضرورته مؤكدة؛ أمّا فيما عدا ذلك، فسنكتفي نهائيا وبصفة عامة بهذا التنبيه، لكي لا نتعب القارئ بالرجوع إلى الكثير من الإحالات. وفي نفس هذا السياق، يجب مرة أخرى أن ننبّه على أننا، في الحالات التي نرى أن لا نعطيها- للتعبير عن فهمنا- صبغة نظرية مذهبية بحصر المعنى، فإننا على أي حال، نستلهم دوما من المذاهب التي عرفنا الحقيقة فيها. إن دراسة المذاهب [العرفانية] الشرقية هي التي كشفت لنا عن عيوب الغرب، وعن بطلان كثير من الأفكار المتفشية في العالم الحديث؛ وكما ذكرنا في مواضع أخرى ففيها، لا في سواها وجدنا أمورا لم يقدّم لنا الغرب قط أدنى مكافئ لها.

وكما هو الشأن في كتبنا الأخرى، فإننا لا نـدّعي بتاتا استيفاء جميع المسائل التي سنتطرّق إليها في هذا الكتاب؛ ويبدو لنا، إنه لا يمكن توجيه اللوم إلينا لأننا لم نضع كل شيء في كتاب واحد، إذ إن ذلك مستحيل. وما سنكتفي بالإشارة إليه هنا، ربما سيُمْكننا العودة إليه مرة أخرى وشرحه بكيفية أتم في موضع آخر، إن سمحت الظروف بذلك؛ وإلا فهو على أي حال قد يوحي إلى آخرين بمفاهيم تعوّض، بكيفية جد مفيدة لهم، التوسعات التي لم يمكننا تقديمها. فثمة أمور من المهم أحيانا تسجيلها عَرَضاً، لكن لا يمكن التوسع فيها، ولا نظن أنّ من الأولى السكوت عنها تماما؛ غير أنّ معرفتنا بذهنية بعض الناس، توجب علينا التنبيه على أن ليس في هذا الأسلوب أمرا غريبا. ونحن على معرفة تامة بقيمة «الأسرار» المزعومة التي طالما أسِيء فهمها واستعمالها في عصرنا، وما أمست كذلك إلا لأنّ المتكلمين عنها هم في مقدمة الذين لا يفهمون عنها شيئا؛ ولا وجود لسرّ حقيقي إلا ما يتعذّر

الإفصاح عنه بمقتضى نفس طبيعته. ومع هذا، فإننا لا نزعم أن من المفيد دائما إذاعة كل حقيقة، وأنْ لا وجود لحالات لا بد فيها من التحفظ من ذلك الإفصاح لعدم مناسبته لها، أو لأمور ضرر كشفها العلني أكثر من نفعها؛ لكننا لا نصادف مثل هذا إلا في مجالات عرفانية جدّ محدودة. وإن وقع منا أحيانا الإيماء إلى أمور من هذا الطراز[1]، فإننا لم نحجم عن الإعلان بصراحة عن ما هي عليه حقا، دون إقحام لتلك المحظورات الوهمية التي يبرزها في كل حين كُتّاب بعض المدارس المذهبية، لإثارة فضول قراءهم، أو لمجرد إخفاء حرجهم هم أنفسهم. ومثل هذه الأساليب بعيدة عنا تماما، كما هي أيضا بعيدة عنا التخيلات المعروضة بصياغة أدبية؛ فلا قصد لنا سوى ما هو عليه الواقع، بقدر ما نعرفه، وعلى النحو الذي نعرفه. ولا يمكننا قول كل ما نفكّر فيه، لأنه غالبا ما يجرّنا بعيدا جدا عن موضوعنا، وأيضا لأن الفكر يتجاوز دوماً حدود التعبير الذي نريد حصر الفكر فيه؛ غير أننا لا نقول أبدًا إلا ما نراه حقا. ولهذا لا يمكننا الإقرار بتشويه مقاصدنا، وأن ينسب إلينا ما لم نقله، أو بالبحث وراء ما نقوله عن اكتشاف ما لا ندريه من أفكار مخفية أو مُقنّعة، ليست هي سوى محض خيال. وفي المقابل، فإننا سنكون دومًا مُمتنّين للذين يدلوننا على نقاط يودّون مزيدا من الإيضاحات عنها، ولن نتوانى حينئذ عن تلبية رغبتهم؛ ونرجو أن يتريثوا حتى تتاح لنا إمكانية ذلك، وألا يستعجلوا في استخلاص نتائج من معطيات غير كافية، وأن يحذروا بالأخص تحميل أي مذهب مسؤولية النقائص أو الثغرات في العرض الذي نقدمه.

---

(1) لقد وقع منا هذا بالفعل عدة مرات، في كتابنا حول زيف نحلة استحضار الأرواح، وذلك خلال الكلام عن بعض البحوث التجريبية التي يبدو أن فائدتها لا تُعوّض عيوبها، إلا أنّ حِرْصنا على بيان الحقيقة ألجأنا إلى بيان إمكانية حصولها.

القسم الأول

أوهام غربية

الباب الأول

الحضارة والتقدم

في مسار التاريخ، تظهر الحضارة الغربية الحديثة كشذوذ حقيقي، فهي الوحيدة من بين كل الحضارات المعروفة لدينا بمقدار يزيد أو ينقص، التي تطورت في اتجاه مادّي بحت؛ وهذا التطوّر الشاذ، الذي تطابقت بدايته مع ما اتُّفِق على تسميته بعصر النهضة، صاحبه ما كان حتميّ الوقوع، وهو ارتداد في الميدان العرفاني متناسب مع ذلك التطور؛ ولا نقول أنه مكافئ له؛ لأنّ الأمر يتعلق هنا بمجالين لا يمكن أن يوجد بينهما أيّ معيار مشترك. وقد بلغ انحطاط هذا الارتداد حَدًّا جعل الغربيين اليوم لا يعرفون ما يمكن أن يكون العرفان الخالص، بل لا يخطر في بالهم حتى إمكانية وجوده؛ ومِن هنا نجم ازدراؤهم، لا للحضارات الشرقية فحسب، بل أيضا للعصر الأوروبي الوسيط، الذي انفلتت روحه عنهم تماما [فأمسوا لا يفقهون منه شيئا كحالهم مع الحضارات الشرقية]. كيف يمكننا تبيان مدى أهمية المعرفة المعنوية على التمام لأناس، العقل المفكر عندهم ليس سوى وسيلة للتأثير على المادة وإخضاعها لغايات نفعية عملية، والعلم عندهم بالمفهوم الضيّق الذي حصروه فيه، لا قيمة له بالأخص إلا بمقدار قدرته على بلوغ تطبيقات صناعية، فأنّى لهم فهم قيمة وثمرة معرفة تأمّلية خالصة؟ ولا مبالغة في كلامنا هذا، إذ يكفي المرء النظر حوله لِيدرك أنّ ذهنية الأغلبية العظمى لمعاصرينا هي على هذه الشاكلة؛ والدراسة الفاحصة للفلسفة بدءا من "بيكون" [فيلسوف إنجليزي: 1561-1626] وديكارت [من أشهر فلاسفة فرنسا: 1596-1650] لا تمكن إلا أن تؤكد أيضا ما أثبتناه. ويكفي أن نذكّر بأنّ ديكارت قد حصر الإدراك العقلي في الفكر، وأسند إليه دورا وحيدا متعلقا بما ظن إمكانية تسميته بالميتافيزيقا (أي ما فوق الطبيعة) لِيَكون أساسا للفيزيقا (علوم الطبيعة) التي نهايتها الأساسية، حسب فكره، الإعداد

لإنشاء العلوم التطبيقية، كعلم صناعة الآلات (الميكانيكا) ودراسة قوانينها، والطب والأخلاق، التي يعتبرها كغاية تنتهي إليها المعرفة الإنسانية حسب تصوّره لها. فهذه التوجهات التي أعلن عنها، أليست، من أول نظرة، هي نفس ما يتميّز به كل التطوّر الحاصل للعالم الحديث؟ إنّ إنكار أو تجاهل كل عرفان روحي خالص و"فوق عقلي" [وهو المُعبَّر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب] فتح الطريق الذي أدّى حتما منطقيا إلى الفلسفة الوضعية، وإلى "اللاأدرية [أي المذهب الذي ينكر وجود معرفة حقيقية]، وهما لا يستمدان إلا من أضيق حدود العقل وموضوعه، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، فتح الطريق أيضا لكل النظريات العواطفية و"الإرادية" [أي المذهب الذي يجعل الإرادة البشرية تتدخل في كل حكم نفيا أوإثباتا] التي تُجهد نفسها في البحث في "ما تحت العقل" عن ما لم يستطع الفكر أن يقدّمه لهم" [أي البحث في الميادين السفلية الظلمانية في النفس والشعور والإدراك]. وبالفعل، فالذين يريدون في أيامنا هذه الوقوف ضد الفلسفة العقلانية المتطرفة، لا يقبلون بأقل من المطابقة بين الفكر وحده وبين الإدراك الشامل [بكل أبعاده الروحية والعقلية]؛ ويعتقدون أن الفكر ليس سوى مَلَكَة عملية تماما، لا تستطيع الخروج عن ميدان المادة؛ [وفي هذا السياق] كتب "برجسون" (1859-1941) حرفيا ما يلي: «الفطنة العقلية، باعتبار مسارها الأصلي، هي ملكة إنتاج أشياء صناعية، وبالأخص آلات تصنع آلات أخرى (هكذا)، وتنويع صناعتها بكيفيات لا حدّ لها»[1]. وكتب أيضا: «الفطنة العقلية حتى عندما لا تعمل في المادة الخام؛ فإنها تتبع نفس العادات التي اكتسبتها في ذلك العمل، فهي تطبّق الأشكال التي هي نفس أشكال المادّة غير المرتّبة، إنها جُبِلَتْ على هذا النمط من العمل، وهو وحده الذي يرضيها تماما؛ وهذا هو ما تعبّر عنه بقول أن هذا هو سبيلها الوحيد إلى بلوغ الوضوح والتمييز بين المدرَكات»[2]. ودون عناء، نتبيّن من السّمات الأخيرة، أنْ ليست الفطنة العقلية نفسها هي المقصودة، وإنّما المقصود ببساطة هو التصوّر الديكارتي لها، وهو أمر مختلف عنها تماما. فـ«الفلسفة الجديدة» [لـ"برجسون"]، كما يسمّيها أتباعها؛ استبدلتْ خرافة الفكر الفردي

---

(1) التطور المرتّب، ص.151.

(2) المرجع نفسه، ص.174.

بخرافةٍ أفحش منها في بعض الجوانب، وهي خرافة الحياة [الدنيا]. وذلك أنّ العقلانية [الفردية] أبقت الحقيقة النسبية قائمة على أي حال؛ أما الحَدْسِية المعاصرة [أي فلسفة برجسون] فقد هوت بهذه الحقيقة لتصير مجرّد تصوّر للواقع المحسوس، بكل ما فيه من تميّع وتغيّر مستمر؛ وأخيرا؛ جاءت الفلسفة الذرائعية (البراغماتية) لتكْمِل القضاء التام على مفهوم الحقيقة ذاتها بجعلها متطابقة مع فكرة المنفعة [المادية]، وهذا يعني بكل بساطة الإلغاء التام لذلك المفهوم. هذه هي التوجهات الأساسية التي حصلت للتطور الفكري الحديث، مهما كانت مراحلها التفصيلية التي تخللتها؛ وإنْ أتينا على ذكر خطوطها العريضة فحسب، فإننا مع هذا لم نشوّها أصلا. وبذهاب البراغماتيين إلى منتهى الهبوط، أمسوا الممثلين الأكثر أصالة للفكر الغربي الحديث: فما أهمية الحقيقة في عالم كل طموحاته ماديّة وعواطفية، وليست عرفانية روحية، وتجد كامل رضاها في الصناعة والأخلاق [الاجتماعية]، وهما ميدانان يمكن بالفعل الاستغناء فيهما عن تصوّر للحقيقة؟ ولا شك أنّ الوصول إلى هذا المنتهى لم يحصل فجأة. وسيحتجّ الكثير من الأوروبيين بأنهم مَا بلغوا إلى هذا الحدّ؛ إلا أنّنا هنا نفكّر بالخصوص في الأمريكيين، الذين وصلوا [في دركات هذا التردّي] إلى مرحلة أكثر «تقدّما» إن صحّ التعبير [أي أكثر تفاقما] سواء من الجانب الفكري أو من الناحية الجغرافية، فأمريكا الحالية هي حقا «الغرب الأقصى»؛ وبلا ريب ستسير أوروبا على خطاها، إذا لم يحدث أمر يوقف سيرورة الاستتباعات التي يستلزمها واقع الحال في الوقت الرّاهن.

لكن الأمر الأشد غرابة، هو دعوى جعل هذه الحضارة الشاذة النموذج نفسه الذي ينبغي أن تحذوه كل الحضارات الأخرى، وأن يُنظرَ إليها على أنها هي «الحضارة» بامتياز، بل حتى اعتبارها الوحيدة التي تستحق هذا الاسم. وكَمُكَمِّل لهذا الوهم، وبكيفية في النظر لا تقل عن إطلاقها: الاعتقاد في «التقدم» بجعله في جوهره متطابقا طبيعيا مع هذا التطور المادي المهيمن على نشاط الغرب الحديث برمّته. فمن الغريب اللافت للنظر السّرعة الفائقة التي تنتشر بها بعض الأفكار فتفرض نفسها، ويكفي لذلك طبعا أدنى استجابة منها للتوجهات العامة لوسط أو لفترة زمنية؛ وهذه هي حال الأفكار المتشبثة بفكرتي «الحضارة» و «التقدم»، إذ إنّ كثيرا من الناس يعتقدون بصدق أنهما تعبّران عن حقيقتين ضروريتين بإجماع العالم

بأسره، بينما في الواقع هما من المبتدعات الحديثة العهد جدّا. وإلى يومنا هذا [أي بدايات القرن العشرين]، فإنّ ما لا يقلّ عن ثلاثة أرباع البشرية يصرّ على تجاهلهما تماما [أي أنّ المنتمين لحضارات ذات مرجعيات روحية أصيلة، لا يهمّهم بالدرجة الأولى التقدم المادّي للحضارة المادّية، لأنّ المصير المادّي لكل إنسان في الحياة الدنيا، وللحياة الأرضية للبشرية كلها، هو الفناء الذي ستعقبه حياة أبدية حقيقية أساسها القيمة الروحية التي اكتسبها كل شخص خلال حياته الدنيوية، وما عند الله خير وأبقى].

ولقد نبه "جاك بانفيل [مؤرخ فرنسي: 1879-1936] على أنه «إذا كان فعل "تمدّن" [أو: تحضّر] بالمعنى الذي نعطيه له اليوم قد وُجد سابقا عند الكتاب الجيّدين من القرن الثامن عشر، فإن اسم "المدنية" أو "الحضارة" لا نعثر عليه إلا عند الاقتصاديين في العصر الذي سبق مباشرة الثورة الفرنسية [1789-1799]. و"ليتري" [إميل ليتري: 1801 – 1881، واضع معجم اللغة الفرنسية] الذي سَبَر كل تراثنا الأدبي، لم يستطع أن يعود إلى أبعد من ذلك، عندما استشهد بمثال اقتبسه من "تيرجو" [روبير جاك تيرجو: 1727 – 1771: مفكر اقتصادي]. وهذا يدل، على أنّ كلمة "مدنية" [أو "حضارة"] لم يكن لها وجود قبل قرن ونصف [أي قبل سنة تأليف هذا الكتاب عام 1927]؛ ولم يحصل إدراجها في معجم الأكاديمية إلا سنة 1835، أي منذ أقل من مائة عام... وكذلك في العصور القديمة، التي نعيش اليوم في ميراثها، لم توجد كلمة تؤدّي المعنى الذي نفهمه من لفظة "حضارة". ولو أعطيت هذه الكلمة في نص ليُترجَم إلى اللاتينية، لوَجَد الطالب المترجِم نفسه في حرج... إنّ حياة الكلمات ليست مستقلة عن حياة الأفكار. فكلمة "الحضارة" التي استغنى عنها أسلافنا، ربّما لأنهم كانوا حائزين لها حقا، لم تشتهر إلا في القرن التاسع عشر بفعل تأثير أفكار حديثة. فالاكتشافات العلمية، وتطور الصناعة، والتجارة، والرخاء والرفاهية، صنعوا نوعا من الحماس، بل من الغلو في استشراف المستقبل. ومفهوم التقدّم اللامحدود، الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ساهم في إقناع الجنس البشري بأنه قد دخل في عصر جديد، هو عصر الحضارة المطلقة. إن "فورييي" [فيلسوف واقتصادي فرنسي: 1772-1837، مؤلف كتاب "العالم الجديد الصناعي والاجتماعي"]، ذلك العالم المثالي المتميز، والذي أمسى منسيا اليوم،

هو الذي أطلق على العهد المعاصر عهد الحضارة، وجعلها متطابقة مع العصر الحديث... فالحضارة [بهذا المفهوم]، هي بالتالي درجة التطور واكتمال التقدم الذي بلغته الأمم الأوروبية في القرن التاسع عشر. ولقد أصبح معنى هذه اللفظة المفهومة عند الجميع، رغم كونها لم تُحدَّد من طرف أي شخص، يشمل في نفس الوقت التقدم المادي والتقدم الأخلاقي، وكل واحد منهما مساند للآخر، ومتحد معه بلا انفصال؛ وبالجملة، فالحضارة هي أوروبا نفسها، إنها شهادة امتياز منحها العالم الأوروبي إلى نفسه» [انتهى كلام بانفيل][1]. وهذا هو بالضبط، رأينا نحن أنفسنا؛ وقصدُنا من هذا الاقتباس، الذي استشهدنا به رغم طوله، بيان أننا لسنا وحدنا في هذا الموقف.

وهكذا، فإن كلا هاتين الفكرتين «الحضارة» و«التقدم» المترابطتين بكيفية وثيقة جدا، لا يرجع تاريخهما إلا إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أي إلى العصر الذي شهد، في جملة ما شهد، مولد المذهب المادي[2]؛ وقد روّج لهما ونشرهما بين الناس الاشتراكيون الحالمون في بداية القرن التاسع عشر. ومن المعلوم أن تاريخ الأفكار يسمح أحيانا بإظهار حقائق عجيبة، وبوضع بعض التخيلات الجامحة في موقعها الصحيح. وهو يسمح بذلك بالأخص إذا كانت دراستها قد تمت كما ينبغي لها أن تُدرس؛ ولم يحصل تزييفها بتأويلات متحيزة، أو حصرها في مجرد أعمال للنشر وفي بحوث تافهة حول نقاط تفصيلية كما هو حاصل في التاريخ المألوف. والتاريخ الحقيقي يمكن أن يكون خطيرا بالنسبة لبعض المصالح السياسية؛ ويحق التساؤل عَمَّا إذا كان هذا هو السبب في فرض بعض المناهج المعينة في هذا المجال بكيفية رسمية، مع استبعاد غيرها تماما؛ وبوعي أو دون وعي، مسبقا يُزاح كل ما يتيح الرؤية الواضحة في الكثير من الأمور، وعلى هذا المنوال يتم تشكيل «الرأي العام». لكن لِنَعُدْ إلى الفكرتين اللتين كنا بصدد الكلام عنهما (أي الحضارة والتقدم)، فنقول أنّ

---

(1) مستقبل الحضارة: المجلة العالمية، أول مارس 1922، ص586-587.

(2) كلمة «مادّية» ابتدعها 'بركلي' [أسقف وفيلسوف إرلندي:1685-1753]. ولم يُستعملها إلا في الدلالة على اعتقاد حقيقة المادة؛ أمّا المادية، بالمفهوم الراهن، أي النظرية التي تقول بأنْ لا وجود لشيء سوى المادة، فلا ترجع بدايتها إلا إلى 'ميتري' [طبيب وفيلسوف: 1709 – 1751] و'هولباخ' [فيلسوف: 1723 – 1789]؛ ولا ينبغي الخلط بينها وبين 'المذهب الآلي' الذي نجد أمثلة عنه في العصور القديمة؛ جزء من 'رسالة الفراغ'.

مفهومهما الأكثر شيوعا اليوم، والذي يلقى قبولا يوشك أن يكون مطلقا، وإنْ كان وهميا في نظرنا، يعود إلى الأصل المشترك بينهما. وأما كون نفس الكلمات قد تكون قابلة للدلالة على معنى نسبي فهذا أمر آخر، وهو مشروع تماما، ولهذا يمكن القول في هذه الحالة أنّ المقصود هو أفكار نشأت في زمن معيّن؛ ومن غير المهم التعبير عنها بكيفية أو بأخرى، ولا نرى مانعا من استعمال كلمة حديثة الظهور إذا كانت مناسبة للمعنى الدالة عليه. ولهذا فلا نجد حرجا عندما نقول نحن أنفسنا بوجود «حضارات» متعددة ومتنوعة. ومن الصعب التحديد المضبوط لهذه الجملة المعقدة من العناصر المنتمية إلى مجالات مختلفة، والمشكّلة لما يُسَمَّى "حضارة". لكن رغم هذا فكل واحد يعلم ما ينبغي فهمه من هذه الكلمة. بل لا نرى ضرورة محاولة حصر المميزات العامة لكل حضارة، أو السِّمات الخاصة لحضارة معينة في صيغة غير مرنة؛ إذ بدون مثل هذه المرونة يكون في تلك المحاولة تكلّف مصطنع نوعاً ما، ونحن نرفض بقوة هذه الأطر الضيقة التي يرتاح لها الفكر المنظوماتي المُغلق. وكما توجد «حضارات متعددة»، يوجد أيضا، خلال تطور كل واحدة منها، أو خلال بعض المراحل المتفاوتة كِبَراً وصِغَراً، «أنماط من التقدم» لا تشمل كل شيء بلا تمييز، وإنما تختص بهذا المجال أو ذاك؛ وبالجملة، فما هذه إلا كيفية أخرى للقول بأنّ حضارة مَا، تتطور في اتجاه معيّن، وفي منحى معيّن. لكن، كما توجد أنماط من التقدم، فهناك كذلك تراجع وتقهقر، بل أحيانا يحدث الأمران معاً متزامنان في مجالات مختلفة. وبالتالي، فنحن نلِحّ على أن كل هذه الأمور نسبية تماما؛ ولو أردنا أخذ نفس الكلمات بمعنى مطلق، فلن تكون حينئذ مطابقة مع أيّ واقع، وهذا ما حصل في التعبير عن هذه الأفكار الحديثة التي لم تصبح متداولة إلا منذ عهد لا يزيد عن قرنين، وفي الغرب وحده. ولا شك، أنه عندما تُكتَب كلمتا «تقدم» و«حضارة» بحروف كبيرة، من الممكن أن يكون لهما تأثير بوضعهما في عبارات جوفاء بمقدار ما هي طنانة، وملائمة جدا لكي تبهر الجمهور الذي لا تُوظَّفُ معه الكلمة للتعبير عن الفكرة وإنما لتحل محلها؛ وهذا التوظيف يلعب دورا من أهم الأدوار في ترسانة الصِّيغ التي يستعملها «الموجِّهون» المعاصرون للقيام بمهمة الإيحاء الجماعي الذي بدونه ما كان للذهنية الحديثة تخصيصا أن يستمر بقاؤها طويلا. وفي هذا الصدد لا نظن أنه لوحظ بما فيه الكفاية، رغم

وضوحه الشديد، التشابه بين تأثير الخطيب وتأثير المنوّم المغناطيسي (ومن نفس النمط عمل مروّض الحيوانات)؛ وما هذه سوى إشارة عارضة موجهة إلى علماء النفس لدراسة هذا الموضوع. وصحيح، أنّ تأثير الكلمات قد حصل توظيفه بكيفيات متفاوتة زيادة أو نقصا خلال عهود أخرى غير عصرنا؛ غير أنّ ما لا نجد له مثيلا في ما مضى، هو هذه الهلوسة الجماعية الرهيبة الهائلة، التي آلت بشطر من البشرية بأكمله، إلى أن يَعتبر أبطل الأوهام حقائق لا مرية فيها [لقد قال المؤلف هذا الكلام في بدايات القرن العشرين، فكيف الحال في هذه البدايات من القرن الواحد والعشرين؟]. ومن بين أوثان العقلية الحديثة الأشد تخريبا، هذه التي نحن بصدد كشف حقيقتها [أي مفاهيم الحضارة والتقدم، وأنّ أوروبا لا غيرها هي الحضارة والمدنية].

يجب علينا العودة مرة أخرى إلى نشأة فكرة التقدّم، ونقصد بها فكرة التقدم اللامحدود؛ نقول هذا لكي لا يكون كلامنا متعلقا بتلك الأنماط الخاصة والمحدودة من التقدم والتي لا نرتاب بتاتا في وجودها. ومن الراجح أنّ أول ظهور لهذه الفكرة نجده عند "باسكال" وطبّقها في وجهة واحدة من النظر: فمن المعروف تلك الفقرة[1] التي يقارن فيها الإنسانية بـ «شخص واحد، دائم الوجود، وفي مزيد مستمر من التعلم على مرّ القرون». وكلامه هذا دليل على هذه العقلية المضادة للتراث الروحي العرفاني، والتي هي من بين إحدى مميزات الغرب الحديث؛ وهو [أي "باسكال"] الذي يعلن أيضا أن «أولئك الذين ندعوهم بالقُدامى كانوا جديدين حقا في كل شيء»، وبالتالي فآراؤهم خفيفة الوزن؛ و"باكون" سبق "باسكال" في هذا الموقف، عندما أفصح عن نفس المعنى بقوله: «بزوال القديم، يَشيبُ العالم». ومن اليسير رؤية السفسطة اللاواعية التي يقوم عليها مثل هذا التصوّر: إذْ مضمونها يفترض أنّ الإنسانية، في جملتها، في تطوّر مستمر متصاعد خطيا مع الزمن؛ وهذه رؤية «تبسيطية» إلى

---

(1) رغم تأثير «مذهب المدرسة الاجتماعية»، يوجد حتى داخل الأوساط «الرسمية»، بعض العلماء الذين لهم نفس موقفنا في هذه النقطة، لاسيما السيد "جورج فوكار" الذي دافع في مقدمة كتابه "تاريخ الأديان ومنهاج مقارنة" عن أطروحة «الانحطاط» [بدلا من التقدم]، وذكر العديد من العلماء الذين وافقوه في هذه الأطروحة. وفي هذا الصدد، قدّم السيد "فوكار" نقدا ممتازا لـ«مذهب المدرسة الاجتماعية» ومناهجه، وأعلن بوضوح أنه «لا ينبغي الخلط بين "الطَوْطَمية" أو علم الاجتماع مع "الإتنولوجيا" أي علم الأجناس البشرية».

أبعد حد، تتناقض مع كل الوقائع المعروفة. فالتاريخ يبيّن لنا في كل عصر وجود حضارات مستقلة عن بعضها البعض، بل هي في غالب الأحيان متباينة، وبعضها يولد ويتطور بينما الأخرى تهوي نحو التلاشي وتموت، أو بغتة تزول بفعل إحدى الكوارث؛ والحضارات الجديدة لا ترث دوماً سابقاتها. وكمثال على هذا، مَن الذي يجرأ على القول الجاد بأن الغربيين المحدثين قد استفادوا، ولو بكيفية غير مباشرة، من معظم المعارف التي اجتمعت عند الكلدانيين أو المصريين القدامى، ناهيك عن الحضارات التي لم يبلغ إلينا حتى اسمها؟ بل فضلا عن ذلك، لسنا في حاجة إلى الصعود بعيدا في الماضي، فَهناك علوم ازدهرت في العصر الوسيط الأوروبي، ولم تبق منها أدنى فكرة في أيامنا هذه. ولو أردنا الاحتفاظ بتصوّر «الإنسان الجمعوي» الذي ارتآه «باسكال» (وأطلق عليه اسما غير مناسب، وهو "الإنسان العالمي)، لوجب علينا إذن القول بأنه إذا كان ثمة أطوار يتعلم فيها، فهناك أخرى ينسى فيها ما تعلّمه، أو أنه في الوقت الذي يتعلم فيه بعض الأمور، ينسى أمورا أخرى. لكن الواقع هو أكثر تعقيدا، إذ انه قد تزامنت على الدوام حضارات لم يحصل بينها تداخل، وكل واحدة تجهل الأخرى: وهذا هو وضع الحضارة الغربية اليوم، أكثر من أي وقت مضى، بالنسبة للحضارات للشرقية. وأصل هذا الوهم، الذي أفصح عنه "باسكال"، هو في الصميم وببساطة ما يلي: منذ عهد النهضة، اعتاد الغربيون على اعتبار أنفسهم الورثة الوحيدين المواصلين للحضارة الإغريقية الرومانية القديمة، وعلى الإنكار أو التجاهل التام لما سواها؛ وهذا ما نسمّيه بـ«التحيّز المسبق الكلاسيكي». فالإنسانية التي يتكلم عنها "باسكال" ابتدأت بالإغريق، واستمرت مع الرومان، ثم وقع انقطاع في وجودها خلال العصر الوسيط، الذي لا يرى فيه، كما هو الحال عند أغلب ناس القرن السابع عشر، سوى فترة سُبات؛ وأخيرا تنطلق النهضة، أي صحوة هذه الإنسانية التي، أصبحت منذ ذلك الوقت، مُؤلّفةً من مجموع الشعوب الأوروبية. إنّ هذا التصور لخطأ غريب جدا؛ يدلّ على أفق عقلي ضيّق بامتياز، هذا الذي يعتبر الجزء على أنه الكل. وبالإمكان كشف تأثير هذا الخطأ في أكثر من ميدان: فعلماء النفس مثلا، عادة ما يحصرون مشاهداتهم على نمط واحد من البشر، هو الغربي الحديث، ثم

يعمّمون تعسفيا نتائجهم التي حصّلوها على ذلك المنوال، إلى حدّ جعلها من خصائص الإنسان عموما دون استثناء.

إنّ من المهمّ ملاحظته أنّ "باسكال" لم ينظر حينها إلا إلى التقدم العقلي، في حدود تصوّره هو نفسه وتصوّر عصره للعقلانية. ثم خلال نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت عند "تورجو" و"كوندورسي" [فيلسوف ورياضي وسياسي: 1743-1794 من تآليفه: "صورة وصفية في لوحة تاريخية عن تقدّم العقل الإنساني"] فكرة التقدم المحيطة بجميع أنماط النشاط، وكانت هذه الفكرة حينذاك أبعد ما تكون عن القبول العام، حتى أنّ "فولتير" [من أشهر فلاسفة فرنسا، وشاعر وقصاص ومؤرخ: 1694-1778] سارع إلى السخرية منها. ولا يمكننا هنا التفكير في تقديم تاريخ شامل لمختلف التحولات التي حصلت لنفس هذه الفكرة خلال القرن التاسع عشر، وللتعقيدات العلمية الزائفة التي اقترنت بها تحت شعار «التطور»، عندما أريد تطبيقها لا على البشرية فحسب، وإنما على جملة الكائنات الحية. وهكذا اصبحت نظرية التطور، عقيدة رسمية حقيقية، رغم تعدّد الاختلافات في شأنها والمتفاوتة أهميتها زيادة أو نقصا. فأضحت تُعَلّم كقانون تحرُم مناقشته، بينما ليست هي في الواقع سوى مجرّد افتراض، اعتباطيته وانعدام أساس له يتجاوز كل الافتراضات الواهية الأخرى. وهي كذلك من باب أولى في تصوّرها للتقدم الإنساني، الذي لم يعد في زعمها سوى مجرّد حالة خاصة في سيرورة التطور. لكن قبل بلوغ هذا الحدّ، حصل الكثير من التقلبات، وحتى من بين أنصار "التقدم" أنفسهم، لم يستطع بعضهم الإحجام عن إبداء تحفظات خطيرة: فـ"أوجيست كونت" الذي كان في بدايته تلميذا لـ"سان سيمون" [فيلسوف واقتصادي فرنسي: 1760-1825، وهو رائد الاشتراكية المعروفة باسمه، و دعا إلى ديانة مؤسسة على العلم التجريبي، من كتبه "ديانة أهل الصناعة" و"المسيحية الجديدة"] يقرّ بوجود تقدّم غير محدود في الزمن، لا في وسع الامتداد؛ فمسيرة البشرية عنده يمكن تمثيلها بمنحني وخط مستقيم مماس له، فالمنحني يقترب من المماس على الدوام دون بلوغه أبدا، بحيث يكون مدى التقدم الممكن، أي الفارق بين الوضع الراهن والوضع المثالي، والمُمَثل بالمسافة بين المنحني والمماس، في تناقص مستمر. ولا أيسر من بيان المغالطات التي تعتمد عليها النظرية الخيالية التي أطلق عليها "كونت" اسم «قانون

الأطوار الثلاثة» [وهي التي تزعم أنّ البشرية مرّت بثلاثة أطوار في محاولاتها تفسير الظواهر الطبيعية، فأعطت لها في طورها البدائي تفاسير دينية، ثم في طور ثان تفاسير فلسفية، وأخيرا طور التفسير العلمي الوضعي] الذي يفترض بالأساس أنّ الهدف الوحيد لكل معرفة ممكنة هو تفسير الظواهر الطبيعية؛ ومثله مثل "باكون" و"باسكال"، قارن بين القدامى والصبيان، بينما أوغل آخرون أكثر منه، خلال فترة أقرب عهدا، فشبّهوهم بالمتوحّشين. وأطلقوا عليهم اسم «البدائيين»؛ أما من جانبنا، فبالعكس نحن ننظر إلى هؤلاء «البدائيين» كضحايا انحطاط [حصل تدريجيا في أغلب الأحيان للأجيال التي تعاقبت على شعوبهم، وابتعدت عن المبادئ الربانية الأصيلة التي انطلقت منها حضاراتهم][1]. ومن جانب آخر، فإنّ بعض الذين لم يجدوا مناصا من ملاحظة وجود أطوار صعود وهبوط في ما يعرفونه من تاريخ البشرية، لجئوا إلى الكلام عن «تواتر التقدم» [أي تشبيها بتواتر اهتزاز الأمواج، فلها أوج أعلى وحضيض أسفل]. وفي هذه الأوضاع، ربّما كان من الأبسط والأقرب إلى المنطق، الانقطاع عن الكلام بتاتا عن التقدّم؛ ولكن، بما أنّه كان لزاما عليهم المحافظة مهما كان الثمن على العقيدة الحديثة، افترضوا أنّ «التقدم» موجود على أيّ حال، كمحطة نهائية لكل أطوار التقدم والتقهقر الجزئية. ولقد كان من المفروض أنّ تدفع هذه الانتقادات والخلافات إلى إعادة التفكير في المسألة، لكن قليل هم الذين ارتأوا ذلك. ولم تستطع مختلف المدارس أن تتفق في ما بينها في هذا الموضوع، إلا أنهم أجمعوا على وجوب الإقرار بوجود التقدّم والتطوّر، وإلا فمِنَ الراجح أن لا يستحق المنكر لذلك وصف «المتحضّر».

وهناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة: وهي أنه لو بحثنا عن ما هي فروع التقدم المزعوم الأكثر تداولا في كلام الناس اليوم، والتي يبدو أنّ غيرها جميعا تعود إليها في رأي معاصرينا، فسنرى أنها تُختزل في اثنين هما «التقدم المادي» و«التقدم الأخلاقي»؛ فهما الوحيدان اللذان ذكرهما "جان بانفيل" باعتبارهما يشكّلان مضمون الفكرة السائدة لمفهوم «الحضارة»، وصحيح ما قاله. ولا شكّ أنّ البعض يتحدث، زيادة على ذلك، عن «التقدم العقلي» [أو «التقدم المعرفي»] لكنهم يقصدون بهذه العبارة كونها أساسيا مرادفة «للتقدم

---

(1) كتاب "المدخل العام لدراسة العقائد الهندوسية" للمؤلف، القسم الثاني، الباب الخامس.

العلمي» [بالمفهوم الحديث للعلم لا بالمفهوم التراثي العرفاني الأصيل] وهي عندهم تنطبق بالخصوص على تطوّر العلوم التجريبية وتطبيقاتها. إذن، نرى هذا تقهقر العقل المستبصر الذي يؤول إلى جعله متطابقا مع أضيق وأحط وظائفه، أي تأثيره في المادة لغرض وحيد هو المنفعة المادية العملية. وهكذا لم يعد «التقدم العقلي» في النهاية، سوى «التقدم المادي» نفسه. ولو لم يكن العقل المستبصر سوى هذا، للزم حينئذ قبول التعريف الذي يعطيه له "برجسون". والحق أنّ أغلبية الغربيين الحاليين لا يتصوّرون أنّ العقل المستبصر غير ذلك؛ فهو عندهم لا ينحصر حتى في العقل المفكر بالمعنى الديكارتي، بل إلى أضيق قسم منه، إلى أبسط وظائفه الأولية، أي إلى ما يبقى على الدوام في ارتباط متين مع العالم الحسّي الذي جعلوا منه الميدان الوحيد لنشاطهم فلا يعرفون سواه. أمّا عند الذين يعلمون أن ثمّة شيئا آخر، ويصرّون على إعطاء الكلمات دلالتها الحقيقية، فالحاصل في عصرنا ليس «تقدّما عقليا عرفانيا»، وإنما هو على العكس تماما تفسّخ، أو بالأحرى انحطاط فكري. ولوجود طرُق للتطور متعارضة، فهذا بالتحديد غُرْمُ «التقدم المادي» الذي أضحى وجوده خلال القرون الأخيرة حقيقة واقعة: إنّه تقدم علمي إن شئت، لكنه في منتهى الضيق، وأكثر منه تقدم صناعي. إن للتطور اتجاهان متعاكسان حقا، هما الاتجاه المادي والاتجاه العقلي المستبصر العرفاني الخالص، ومن يغوص في أحدهما يبتعد حتما عن الآخر. ولنلاحظ جيدا أننا نقول هنا "عقلية مستبصرة" [أي موصولة ببصيرة الروح القائمة بأمر الله وشريعته] ولا نقول "عقلانية" [أي العقل المنحصر في فكر بشري منقطع عن نور البصيرة الربانية]، وذلك لأنّ نطاق الفكر البشري ليس إلا مرتبة وسطى بين ميدان الحواسّ ومجال البصيرة المستنيرة العليا؛ فإذا كان الفكر يتلقى قبَسا من تلك البصيرة، رغم إنكاره لها، معتقدا أنه هو المَلَكة العليا في الكائن الإنساني، فما هذا إلا لأنّ المفاهيم التي يفرزها لا تنشأ على الدوام إلا من معطيات حسّية. والذي نريد قوله هو أنّ "العامّ" [أي المفاهيم الكلية]، هو ما يتميّز بتصوّره الفكر، وبالتالي فهو موضوع العلم الذي هو نتاج الفكر، وهو حتى إن لم يكن من الميدان الحسّي، فإنه مع ذلك صادر من النطاق الفردي، الذي تدركه الحواس. ويمكن القول أنه من وراء الحس، لكنه ليس فوقه في المرتبة؛ فلا متعال مفارق إلا ما كان كُلّيًا، وهو موضوع العقل المستبصر الرّوحاني الخالص الذي في

نظره يندرج "العامّ" نفسه بكل بساطة في ما هو فردي. وهنا يكمن الفارق الأساسي بين المعرفة الميتافيزيقية [أي المعرفة الروحية الخالصة المتعالية عن الانحصار في الطبيعة] والمعرفة العلمية على نحو ما عرضناه بكيفية أوسع في موضع آخر[1]، وما تذكيرنا بهذا هنا، إلا لأنّ الغياب التام للأولى، والانتشار العشوائي للثانية يشكّلان المميّزات الأكثر جلاء للحضارة الغربية في وضعها الراهن.

أما فيما يتعلق بمفهوم «التقدم الأخلاقي»، فهو يمثّل العنصر الآخر السائد في الذهنية الحديثة، ونعني به العاطفية؛ وحضور هذا العنصر لا يدفعنا قط إلى تغيير حكمنا الذي عبّرنا عنه بقولنا إن الحضارة الغربية مادية تماما. ونحن نعلم جيّدا أنّ البعض يريدون إقامة مجابهةٍ بين المجال العاطفي والميدان الحسّي، وجعلِ تطوّر أحدهما نوعا من الثقل الموازن لهيمنة الآخر، بحيث يكون الوضع المثالي متمثلا في توازن مستقرّ إلى أقصى حدّ ممكن بين هاذين العنصرين المتكاملين. ولعلّ هذه هي فكرة الحَدْسِيين في الصّميم، الذين يقرنون في رباط لا انفصام له العقل المفكر بالمادة، ويحاولون الانفلات منه باللجوء إلى غريزة مبهمة. والأكثر غلوًّا في هذا الاتجاه هم بالتأكيد البراغماتيين [أي الذرائعيين]، فمفهوم المنفعة في المظهرَيْن المادي والأخلاقي ينبغي أن يحلّ عندهم محلّ مفهوم الحقيقة. ومرّة أخرى نرى هنا إلى أي حدّ تعبّر البراغماتية عن التوجّهات المميّزة للعالم الحديث، وبالأخص قسمه الأكثر نموذجية للرأي المهيمن في العالم "الأنجلوساكسوني". والمادية والعاطفية، بعيدًا في الواقع عن التعارض، لا يمكن لإحداهما التواجد دون الأخرى. وباجتماعهما معًا يكتسبان تطوّرَهما الأقصى. ولدينا الدليل على هذا في أمريكا، حيث، كما نبّهنا عليه في دراساتنا حول "التيوصوفيزم" و"خطأ الرّوحنة الحديثة"، تنشأ أوخم نزعات «الرّوْحنة المزيّفة» وتنتشر بسهولة لا تكاد تصدّق، في نفس الوقت الذي يتغوّل فيه التصنيعُ وهَوَسُ «الأعمال» إلى حدّ الجنون. وإذا بلغت الأوضاع هذا الحدّ، لم يحصل توازن بين الاتجاهين، بل الحاصل هو فقدان مزدوج للتوازن يُنضاف أحدهما إلى الآخر، وبدلا من تكاملهما، يزداد تفاقمهما المتبادل. ومن اليسير فهم

---

(1) نقول "مادية عملية" للدلالة على اتجاه [في السلوك]، ولتمييزها عن "المادية الفلسفية" التي هي مجرّد نظرية، وليس من الحتمي ارتباط ذلك الاتجاه بها.

سبب هذه الظاهرة: فحيثما تُختزل البصيرة الرّوحية في أدنى نطاق لها، من الطبيعي أن تكون الهيمنة للنزعة العواطفية، التي هي في نفسها قريبة جدا من الميدان المادّي: وذلك أنه لا وجود في المجال النفساني ما هو أوثق ارتباطا بالهيئة العضوية الجسمية من الشعور العاطفي، إذ هو الملتحم بالمادة، لا العقل المفكر المستبصر، خلافا لـ"برجسون". ونحن على علم بما يمكن أن يردّ به الحَدْسيون على قولنا هذا: فالعقل المفكر في تصوّرهم مرتبط بالمادة الصمّاء غير العضوية (لأنّ الذي يشدّ نظرهم على الدوام هو المذهب الآلي الديكارتي وما تفرّع منه)، أمّا العاطفة فمرتبطة بالمادة الحيّة التي تبدو لهم مُحتلــّة درجة أعلى في سُلّم الموجودات. لكن سواء كانت غير عضوية أو حيّة، فهي على الدوام المادّة، وليس هنا سوى الأشياء المحسوسة. فمن المستحيل بالتأكيد على الذهنية الحديثة وعلى ما يمثلها من فلسفات، الانعتاق من هذا الانحصار. وإذا اقتضى الأمر الإصرار على وجود ثنائية في الاتجاهات، فيجب ربط أحدهما بالمادة، والأخرى بالحياة. وهذا التمييز يمكن فعلا استعماله لتصنيف خرافات عصرنا الكبرى، بكيفية مقبولة. لكن، نكرّر مرة أخرى أنّ هذه الأمور كلــّها تعود إلى نفس النطاق ولا يمكن حقيقة الفصل بينهما؛ فهي واقعة على نفس المستوى، غير متفاوتة في سُلَّم مراتب الوجود. وهكذا فإنّ النزعة الأخلاقية، عند معاصرينا لا تعدو أن تكون المكمّل الضروري لماديّتهم العملية. ومن الوهم الباطل تماما إرادة الإشادة بالواحدة منها على حساب الأخرى بالحَط منها، إذ هما بالضرورة متآزرتان، ويتطوّران معا متزامنين وفي نفس الاتجاه، الذي اتــُّفِقَ على تسميته بـ«الحضارة».

لقد كنا بصدد رؤية لماذا مفهوما «التقدم المادي» و«التقدم الأخلاقي» غير منفصلين عن بعضهما البعض، ولماذا تحتل الثانية منهما، بكيفية تكاد لا تقل ثباتا من الأولى، مكانة كبرى في اهتمامات معاصرينا. ونحن لم نشكّك بتاتا في وجود «تقدّم مادّي»، وإنّما اعترضنا فقط على أهمّيته. والرأي الذي نؤيّده هو أنّه لا يكافئ ما يتسبّب في فقدانه في الجانب الرّوحي العرفاني، و لا يخالف هذا الرأي إلا من كان جاهلا بالعرفان الحق. والآن، ما هو الموقف الصحيح من حقيقة «التقدم الأخلاقي»؟ المناقشة الجادة لهذه مسألة تكاد تكون متعذرة، لأنّ كل شيء في هذا المجال العاطفي، ليس سوى تقديرات واختيارات فردية؛ فكل

شخص سَيُسَمِّي «تقدّما» ما يُوافِق ميوله الخاصة، وبالجملة، لا مبرّر لترجيح مَيْل على آخر. فالذين تنسجم توجّهاتهم مع توجّهات عصرهم لا يسعهم إلا الرضا بالوضع الراهن، ويعبّرون عن شعورهم هذا بقولهم إنّ هذا العصر متقدّم عن العصور الماضية. لكن هذا الرضا بتلبية طموحاتهم العاطفية يبقى في كثير من الأحيان نسبيا، لأن الأحداث لا تجري دائما وفق ما يشتهون، ولهذا فإنهم يفترضون أنّ التقدم سوف يتواصل خلال العهود الآتية. والوقائع تأتي أحيانا لهؤلاء الواهمين بتكذيب القول بحقيقةٍ حاضرةٍ لـ«تقدم أخلاقي» حسب تصوّراتهم المعتادة له. لكنهم للتخلص من هذا الإحراج يُعَدِّلون قليلا من آرائهم في هذا الصّدد، أو يُرجئوا إلى مستقبل متفاوت البُعْدِ أو القُرب تحقيق ما يتخيّلونه كمثال أعلى؛ كما يمكنهم، هم أيضا، الحديث عن «تواتر لأطوار التقدّم» [أي تعاقب أطوار تقدم مع أطوار تقهقر]. زِدْ على هذا ما هو أبسط بكثير، ألاَ وهو مُسارعتهم المعتادة لنسيان درس التجربة الواقعة؛ وهذه هي حال هؤلاء الحالمين الذين لا أمل أصلا في صحوتهم، وهم الذين عند وقوع كل حرب جديدة، لا يعوزهم التنبؤ بأنها ستكون الأخيرة. وهكذا فإن الاعتقاد في تقدم لا محدود، ليس في صميمه سوى أكثر أشكال «النزعة التفاؤلية» سذاجة وفضاضة؛ وكيفما كانت أنماطها، فهي بالتالي في جوهرها عاطفية على الدوام، حتى إذا كان «التقدم المادي» هو المقصود. وإذا اعْتُرِضَ علينا بأننا نحن أنفسنا اعترفنا بوجوده، فجوابنا هو أننا لم نعترف به إلا في الحدود التي تشهد بها الوقائع، ولا نعني بهذا بتاتا حتمية، أو حتى إمكانية، استمراره بلا حد. وفضلا على ذلك، حيث إنّه لا يبدو لنا أنّه أحسن ما يُطلب، فبدلا من تسميته "تقدما"، فإننا نفضّل بكل بساطة تسميته "تطوّراً". وليست كلمة "تقدّم" في نفسها هي المكدّرة، وإنما السبب في ذلك التفضيل هو فكرة «القيمة الكبرى» التي اقترنت به بلا انفكاك. وهذه الملاحظة تقودنا إلى أخرى: وهي أن تحت «التقدم الأخلاقي» المزعوم تختفي أيضا حقيقة أخرى، أو تُغذّي الوهم المتعلق بها، وهي تفشي النزعة العاطفية؛ وهي، بغضّ النظر عن كل تقييم لها، موجودة بالفعل بلا مراء في العالم الحديث، كوجود الصناعة والتجارة (ولقد قلنا لماذا هما- أي النزعتان الأخلاقية والعاطفية- متلازمتان). وهذا التفشي المفرط وغير الطبيعي في رأينا لا يُعْوِزُه أنْ يظهر كتقدّم عند الذين يرفعون النزعة العاطفية فوق كل

شيء. وربّما يُقال أننا بالكلام عن مجرّد اختيارات كما سبق ذكره، أسقطنا سبقا الحق في تخطئتهم. لكن هذا الاعتراض خاطئ أيضا: فما قلناه في ذلك السياق، ينطبق على العاطفة، وعلى العاطفة وحدها، في تنوّعاتها من فرد إلى آخر؛ لكن الأمر مختلف تماما عندما يكون المقصود وضع العاطفة، عند اعتبارها بصورة عامة، في موقعها الصحيح بالنسبة للعقل المستبصر، وذلك لوجود سُلَّم لدرجات المراتب الوجودية [الإنسانية والكونية] من الضروري مراعاتها.

لقد قَلَبَ العالم الحديث تماما العلاقات الطبيعية بين مختلف المستويات. ومرة أخرى، يحصل نكوص لمستوى المجال العقلي المستبصر العرفاني (بل غياب للبصيرة الروحية الخالصة)، وتضخيم للنطاق المادي وللميدان العاطفي، وكل هذا يشدّ بعضه بعضا، ليجعل من الحضارة الغربية الراهنة شذوذا، إن لم نقل مسخا ووحشية. فهكذا تظهر الأمور عندما يُنظر إليها دون كل تحيّز؛ وهكذا يراها ممثلو الحضارات الشرقية الأكثر كفاءة، وهم المنصفون دون أيّ تحيّز، لأنّ التحيّز شأن عاطفي على الدوام، ولا يصدر من العقل المستبصر؛ فوجهةَ نظرهم نابعة تماما من هذا العقل المستبصر. وإذا وجد الغربيون عناء لفهم هذا الموقف، فإنّما ذلك لأنهم مدفوعون بكيفية لا تُردّ إلى الحكم على الآخرين وِفق ما هم عليه الغربيون أنفسهم، ويتصوّرون أنهم على شاكلتهم في اهتماماتهم الخاصة، وكيفيات تفكيرهم، ولا يخطر ببالهم إمكانية وجود غيرها عند غيرهم، بحكم مدى ضيق أفقهم الذهني [أي الغربيين]؛ ومن هنا نَجَمَ الانعدام التام لفهم كل المفاهيم الشرقية؛ والعكس ليس صحيحا: فالشرقيون، عندما تُتاح لهم الفرصة، وتكون لهم الرغبة، قلّما يجدون صعوبة في فهم المعارف الخاصة بالغرب والتغلغل فيها، وهذا لأنهم معتادون على تأمّلات أوسع وأعمق، والقادر على الأكثر يقدر على الأقل؛ إلا أنهم عموما قلّما يميلون إلى القيام بهذا العمل، الذي قد يعرّضهم إلى غياب نظرهم، أو على أيّ حال إهمال، ما هو جوهري بالنسبة إليهم، من أجل أمور يعتبرونها تافهة.

إن العلم الغربي تحليل وتشتت، والمعرفة الشرقية تجميع وتركيز. لكن ستكون لنا فرصة العودة إلى هذا لاحقا. وعلى أيّ حال، فإن ما يسميه الغربيون حضارة، يسميه

الآخرون بالأخرى بربرية، لأنه بالتحديد فاقد لما هو جوهري، أعني مبدأ من طراز أعلى. فبأي حق يريدون فرض آرائهم الخاصة على الجميع؟ زدْ على هذا أنه لا ينبغي لهم تناسي أنهم ليسوا سوى أقلية في جملة البشرية على الأرض. وبديهي أنّ هذا الاعتبار للعدد لا حجة فيه لأمر في نظرنا، لكنه ينبغي أن يكون له أثر مَا على أُناس ابتدعوا «الاستفتاء العام» ويؤمنون بمزاياه. ثم إذا لم يفعلوا سوى التبجّح بالتفوق الخيالي الذي ينسبونه إلى أنفسهم، فلن يضير هذا التوهم سواهم. غير أنّ الأمر الأكثر شناعة، هو هَوَسهم المفرط لتحويل غيرهم إلى مفاهيمهم؛ وعقلية الغزو عندهم تتقنّع تحت مبرّرات «أخلاقية»؛ وباسم «الحرّية» يريدون إجبار العالم كله على تقليدهم. والمثير الأكثر للدهشة، هو أنه في تبجّحهم، يتخيّلون بحسن نيّة أن لهم «الهيبة والنفوذ المؤثر» عند جميع الشعوب الأخرى؛ ولأنّ الآخرين يَخْشَوْنهم كما تُخْشَى قوة باطشة، يعتقدون في أنفسهم أنهم محلّ إعجاب؛ والشخص المُهَدَّد بالسّحق تحت جُرُف هاوي، هل هو بسبب هذا مندهش احترامًا وانبهارًا؟ إنّ الانطباع الوحيد الذي تُحدِثُه المخترعات الميكانيكية، على سبيل المثال، في نفوس عموم الشرقيين، هو اشمئزاز عميق؛ فهذا كله يبدو لهم بالتأكيد مكدِّرا أكثر منه نافعا؛ وإن اضطروا إلى قبول بعض ضروريات العصر الراهن، فبأمل التخلص منها في وقت عاجل أو آجل؛ فهو لا يهمّهم ولن يكون محلا لاهتمامهم الحقيقي أبدا. وما يسمّيه الغربيون "تقدّما"، ما هو عند الشرقيين إلى تحوّل وعدم استقرار. وهذه الحاجة إلى التغيير المميّزة تماما للعصر الحديث، هي في نظرهم علامة تدنّي واضحة: فالواصل إلى وضع من التوازن، لا يشعر بالحاجة إلى التغيير، كالمتحقق بالعلم فإنّه مستغن عن البحث. وفي هذه الأوضاع، فالتفاهم سيكون بالتأكيد صعباً، لأنّ نفس الوقائع تعطي عند الطرفين تفسيرات متعاكسة تماما. فماذا يمكن أن يحدث لو أنّ الشرقيين أرادوا أيضا، على غرار الغربيين، وبنفس وسائلهم، فرض كيفية نظرهم للأمور؟ لكن فليطمئن الغربيون: فلا شيء يناقض طبيعة الشرقيين مثل الدعاية، وهي من الانشغالات الغريبة عنهم تماما؛ فهم دون أن يدْعوا إلى «الحرية» يتركون الآخرين يفكّرون كما يشاءون، بل لا يأبهون حتى بما يفكر فيه الآخرون عنهم. إنّ كل ما يطلبونه هو أن يُتركوا في سلام مطمئنين. لكن هذا هو الذي يرفض الاعتراف به الغربيون الذي ذهبوا إليهم

في ديارهم، وهذا مِمَّا لا ينبغي نسيانه، وَ تصرّفوا معهم بكيفية جعلت أكثر الناس رزانة ووداعة ساخطين عليهم بحق. وعلى هذا النحو نجد أنفسنا إزاء واقع حاضر، ومن غير الممكن استمراره بلا حدّ. وليس للغربيين إلا وسيلة وحيدة لكي يحتملهم الآخرون: إنها، إذا استعملنا اللغة المألوفة في السياسة الاستعمارية، الإعراض عن سياسة «الاستيعاب» [أي السعي لإذابة الآخر، كإذابة الأمّة المقهورة وقِيَمها وهويتها في كيان الأمة الأخرى القاهرة] وممارسة [سياسة] «المشاركة»، وأن يحصل هذا في جميع الميادين؛ لكن هذا وحده يستلزم مُسبقاً نوعا من التعديل لذهنيتهم وفهماً على الأقل لبعض الأفكار التي نعرضها هنا [على هذه الصفحات].

الباب الثاني

خرافة العلم [الحديث]

من بين مزاعم الحضارة الغربية الحديثة، دعوى أنها «علمية» بامتياز؛ ويحسن التدقيق في كيفية فهم هذه الكلمة، وهذا ممّا يحصل إغفاله في العادة، لأنها من بين الكلمات التي يبدو أنّ معاصرينا يُضفون عليها نوعا من القدرة المكتنفة بالأسرار، دون اعتبار لمعناها. فكلمة «العلم» بالخط الكبير، مثل كلمات «التقدم» و«الحضارة»، وكذلك «الحق» و«العدل» و«الحرية»، هي أيضا من بين هذه "الكينونات" التي مِن الأوْلى عدم البحث عن تحديدها، لأنّ ذلك يعرّضها إلى فقدان هيبتها بمجرّد فحصها من قريب. وعلى هذا النحو، وكل ما يُزعم أنه «فتوحات واكتشافات وإبداعات» سيُختزل إلى مجرّد كلمات مضخّمة لا يوجد وراءها شيء، وإن وُجد فهو أمرٌ هيّن الاعتبار. لقد سبق أن قلنا أنّ الإيحاء الجماعي الذي يبث وينشر الوهم، فيشترك فيه هذا العدد الهائل من الأفراد، ويستمرّ تفشيه كما هو واقع، من غير الممكن أن يكون ظاهرة تلقائية؛ وربّما سنحاول يومًا مَا توضيح هذا الجانب من المسألة ولو قليلا [لقد قام المؤلف بهذا التوضيح في كتابه الرائع "هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان"، وقد سبقت لنا ترجمته]. لكن ليس هذا بالأساس مقصودنا الآن؛ ونكتفي بالقول إنّ الغرب الراهن يعتقد في الأفكار التي ذكرناها، لو صحّت تسميتها بأفكار، مهما كانت الكيفية التي تلقّى بها هذه العقيدة. إنها ليست في الحقيقة أفكارا، لأنّ الكثير ممّن يتلفظون بتلك الكلمات بأتمّ قناعة، لا يوجد في فكرهم معنى جليّ يتطابق معها. وفي الصميم، لا يوجد في هذه الكلمات في أغلب الحالات، سوى مجرّد التعبير، بل يمكن حتى قول: مجرّد التجسيد، لآمال عاطفية متفاوتة الإبهام زيادة أو نقصا. إنها أوثان حقيقية، وآلهة لنمط من «ديانة لائكية» غير محدّدة المعالم بلا ريب، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، لكن وجودها حقيقي على أي حال. إنها ليست دينا بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولكنها بديل عنه حسب ما يُزعم، والأجدر بها اسم: «ضدّية الدين». والأصل الأول لهذه الأوضاع، يعود إلى بداية العهد الحديث، عندما كشفتْ العقلية المضادة للتراث الروحي عن نفسها مباشرة بإعلانها عن «مبدإ حرّية التفكير

والاعتقاد»، الذي يعني في النطاق العقيدي، غياب كل مبدإ سامي متعال عن الآراء الفردية. وجاءت النتيجة الحتمية لهذا، وهي الفوضى الفكرية والعقدية، وانجرّ عنها التعدّد اللامحدود للفرق الدينية وللنّحل الدينية الزائفة، وللمذاهب الفلسفية الطامحة قبل كل شيء إلى ابتداع الجديد، وللنظريات العلمية بدعاويها العريضة التي سرعان ما تزول. إنها فوضى لا تكاد تصدّق، إلا أنّ نوعا من الوحدة يهيمن عليها، لوجود عقلية ذات طابع حديث بالتأكيد، يصدر منها كل ذلك. لكنها بالجملة وحدة سالبة تماما تتمثل في اللامبالاة إزاء الحقيقة، وإزاء الخطأ الذي أخذ اسم «التسامح» منذ القرن الثامن عشر. ونرجو [من القارئ] حسن الفهم لما نقول: نحن لا نعني بتاتا الإنكار على التسامح العملي الذي يُمارس تجاه الأفراد، وإنما لوْمنا يقتصر على التسامح النظري الذي يدّعي أصحابه ممارسته تجاه الأفكار، واعترافه لها جميعا بنفس الحقوق، بينما يستلزم ذلك منطقيا موقف شك جذري إزاءها. زد على هذا أنه لا يمكننا الامتناع عن ملاحظة كون المبشرين بالتسامح، في الكثير جدا من الأحيان، هم في الواقع، كما هو شأن كل مروّجي الدعايات، أشدّ الناس تعصّبا وأبعدهم عن التسامح. والذي حدث بالفعل، هو هذه المفارقة الغريبة: فالذين أرادوا قلب كل العقائد، ابتدعوا لصالحهم، لا نقول عقيدة جديدة، وإنما تشويه مُشِين لعقيدة، تمكّنوا من فرضها على عموم العالم الغربي. وهكذا، تحت مبرر «انعتاق الفكر» تمّ إنشاء المعتقدات الأكثر غلوّا في الأوهام، والتي لم تُشهد في أي عهد سابق، وذلك في هذه الأشكال المتنوّعة من الأوثان التي ذكرنا آنفا عددا منها [من بين التي هي أشدّ تأثيرا وأكثر شيوعا].

ومن بين الخرافات التي يدعو إليها أولئك الذين يمتهنون الخطابة في كل آن ضدّ «التخريف» تبدو لأول وهلة خرافة «العلم» و«العقل المفكر» الوحيدة التي لا تعتمد على نزعة عاطفية؛ لكن توجد أحيانا عقلانية ليست سوى نزعة عاطفية متنكّرة كما يدلّ عليه في غاية الجلاء الشغف المفرط بها عند أنصارها، والبغضاء الظاهرة منهم لكل ما يعارض توجّهاتهم أو يتجاوز فهمهم. ومن جهة أخرى، فعلى أيّ حال، بمقتضى تناسب العقلانية مع ضعف البصيرة الروحانية، من الطبيعي أن يتناسب تطوّرها مع تفشّي النزعة العاطفية، كما سبق شرحه في الباب السابق. لكن، حيث يمكن أن يكون لكل واحدة من هاتين

النزعتين مدارس فكرية أو أفراد يمثلونها بصفة أخصّ، وبسبب ما يُصيغون من تعابير متفاوتة زيادة أو نقصا في خصوصيتها وتميّزها القاطع، فإنّه يمكن حتى أن تقوم بينهما نزاعات ظاهرة تُخفي عن الناظرين السطحيين تضامنهما العميق. وبالجملة، فقد ابتدأت العقلانية الحديثة مع "ديكارت" (وسَبَقه فيها بعض الرّواد الآخرين خلال القرن السادس عشر)، ويمكن تعقّب أثره عبر كل الفلسفة الحديثة، وهو أثر لا يقلّ عن أثره في الميدان العلمي الصّرف. وردّ فعل [الفلسفة] الحَدْسية و[الفلسفة]البراغماتية ضدّ هذه العقلانية يعطينا مثالا لواحد من تلك النزاعات. ولقد رأينا كيف يقبل "برجسون" تماما [رغم فلسفته الحدْسية] التعريف الديكارتي للعقل المفكر؛ فهو لا يناقش مسألة طبيعته، وإنما يشكك فقط في تفوّقه. وخلال القرن الثامن عشر، حصلت أيضا خصومة بين عقلانية أصحاب دوائر المعارف [أي "الأونسوكلوبيديون" من أمثال "ديدرو" و"دالومبير"] ونزعة "روسو" [1712-1778] العواطفية. ورغم ذلك، فكل من هؤلاء وهؤلاء وُظّفوا على السواء لتحضير الحركة الثورية، ممّا يدلّ على أنّ الفريقين يندرجان في الوحدة السالبة للعقلية المضادّة للتراث الروحي. وإذا قاربنا هذا المثال مع سابقه، فإننا لا نريد بهذا أن ننسب إلى "برجسون" أيّ خلفيات سياسية، لكن لا يمكننا الامتناع عن التفكير في توظيف أفكاره في بعض الأوساط النقابية، خصوصا في أنجلترا، في الوقت الذي تهيمن فيه العقلية «العلموية» أكثر من أي وقت مضى. ["العلموية" مذهب يقرّر الاكتفاء بالبحث العلمي للفكر البشري لحلّ كل المسائل المعرفية وكوسيلة وحيدة للتقدم]. والذي يبدو في الصميم، هو أنّ من أبرع مهارات «موجّهي» الذهنية الحديثة، تتمثل في التشجيع المتناوب أو المتزامن لكل من الاتجاهين المذكورين، حسب الظروف، وفي إقامة نوع من التدافع بينهما في لعبة توازن تستجيب لانشغالات هي بالتأكيد سياسية أكثر منها معرفية. ومع هذا، فإنّ هذه المهارة يمكن أن لا تكون دومًا مقصودة، ولا نريد التشكيك في صدق أيّ عالم، أو مؤرخ أو فيلسوف؛ إلا أنهم في كثير من الأحيان ليسوا سوى «موجِّهين» ظاهريين، ويمكن أن يكونوا هم أنفسهم موجَّهين – اسم مفعول – أو خاضعين للتأثير دون أدنى وعي منهم بذلك. وفوق ذلك، فإنّ توظيف أفكارهم قد لا يستجيب دائما لمقاصدهم الخاصة، وسنخطأ إذا اعتبرناهم مسؤولين بكيفية مباشرة، أو إذا وُجّه لهم اللوم لأنهم لم يتوقعوا بعض

الاستتباعات المتفاوتة قربا أو بعدا. غير إنّه يكفي أن تكون هذه الأفكار موافقة لأحد الاتجاهين المذكورين لكي تُستعمَل في الاتجاه الذي كنا بصدد الكلام عنه. وباعتبار الحالة الفكرية العشوائية التي غرق فيها الغرب، فكلّ شيء يجري كما لو كان المقصود هو الاستغلال الأمثل للفوضى نفسها، ولكل ما يضطرب في أتونها، لإنجاز مخطط مُعيّن في غاية الإحكام. إننا لا نريد الإلحاح على هذا أكثر ممّا يلزم، لكن يصعب علينا ألا نرجع إليه بين الفينة والأخرى، لأنه لا يمكننا التسليم بأنّ جنسًا بأكمله يُصاب بكل بساطة بنوع من الحماقة المستمرّة منذ عدة قرون؛ فلا بدّ رغم كل شيء من وجود أمر ما، يعطي معنى للحضارة الحديثة. فنحن لا نؤمن بالصدفة، ونحن على يقين بأنّ كل ما هو كائن له بالضرورة سبب؛ والذين لهم رأي آخر هم أحرار في ترك هذا الطراز من الاعتبارات جانبا.

والآن، فلنَفْصِل بين الاتجاهين الأساسيين للذهنية الحديثة لكي نفحصهما بدقة أحسن؛ ولنترك مؤقتا النزعة العواطفية التي سنعود إليها لاحقا، ولنتساءل: ما هو بالضبط هذا «العلم» الذي يتبجّح به الغرب؟ بغاية الإيجاز يلخص أحد الهندوس موقف جميع الشرقيين الذين أتيحت لهم فرصة معرفة ذلك «العلم الغربي»، فيحدّد طابعه تحديدا صحيحا تماما بهذه الكلمات: «العلم الغربي دراية جاهلة»[1]. وليس في المقاربة بين هاتين الكلمتين تناقض أصلا، وما يريد قوله هو ما يلي: إنها، إن شئنا، دراية لها نصيب من الحقيقة إذ أنها ذات قيمة وفعّالة في ميدان نسبي، لكنها دراية ضيّقة بكيفية لا يُرجَى إصلاحُها، وجاهلة بما هو جَوْهَري، فهي دراية فاقدة لمبدإ، كما هو حال كل ما ينتمي تخصيصا إلى الحضارة الغربية الحديثة. فالعلم، كما يتصوّره معاصرونا، يقتصر فقط على دراسة ظواهر العالم المحسوس. وما نلحّ عليه هو أنّ كيفية تناول وإجراء هذه الدراسة، تتمّ بحيث لا يمكن وصلها بأيّ مبدإ من طراز سامي؛ وبجهلها المطبق لكل ما يتجاوزها، تصبح مستقلّة تماما داخل ميدانها، وهذا صحيح، لكن هذه الاستقلالية التي تعتزّ بها مصنوعة من نفس انحصارها. والأدهى من ذلك، إنها تذهب إلى إنكار ما تجهله لأنه سبيلها الوحيد لعدم الاعتراف بهذا الجهل؛ وإذا لم

---

(1) 'إجهاض الحياة في الغرب'، تأليف: ر. رامانذان، المدّعي العام بسيلان: اقتباسا من 'مجلة هبيرت'، 7، 1؛ وذكرها 'بنيامين كيد'، 'علم القدرة'، ص.110 من الترجمة الفرنسية.

تجرؤ على أن تنكر بصراحة إمكانية وجود أمر لا يقع تحت قبضتها، فهي على أيّ حال تنكر إمكانية معرفته بأيّ كيفية كانت، وهذا ما يجعلها في الواقع تعود إلى نفس إنكارها الأول، مدّعية إحاطتها بكل معرفة ممكنة. وبتحيّز مُسبَق لا واع في كثير من الأحيان، يتخيّل «العلمانيون» مثل "أوجست كونت"، أنّ الموضوع الوحيد المقصود من المعرفة عند الإنسان هو تفسير الظواهر الطبيعية. وقلنا عن هذا التحيّز أنه لاواعي، لأنهم بطبيعة الحال عاجزون عن فهم إمكانية النفوذ إلى ما هو أعمق؛ ونحن لا نلومهم على هذا؛ وإنّما نلومهم فقط على زعمهم إنكار حيازة آخرين على مَلَكات وتوظيفهم لها، وهي ملكات مفقودة عند هؤلاء المنكِّرين. فهم كالعميان الذين حتى إن لم ينكروا وجود النور، هم على أيّ حال ينكرون وجود حاسة الرؤية، لسبب وحيد هو حرمانهم منها. فعدم الاكتفاء بالإعلان على وجود ما ليس بمعروف، والتأكيد على وجود «ما تتعذّر معرفته بتاتا» حسب كلمة "سبنسر" [فيلسوف بريطاني: 1820-1903، طبّق نظرية التطوّر الطبيعي في علم الاجتماع]، واتّخاذ العجز عن المعرفة الروحية السامية حدّا مسدودا لا يُسمَح لأحد تجاوزه، فهذا ما لم يُشهد سابقا في أيّ مكان؛ كما لم يُشهد قط رجال يجعلون من تأكيد جهلهم برنامجا وإعلانا لمبادئ، ويعتبرونه بصراحة علامة مميّزة لما يزعمون أنها نظرية يطلقون عليها اسم "اللاأدرية" [أو "اللاعرفان"]. ومما تجدر ملاحظته جيدا، هو أنّ هؤلاء ليسوا من أهل الشكّ، ولا رغبة لديهم في أن يكونوا منهم؛ ولو كانوا منهم، لكان في موقفهم نمط من المنطق يمكن أن يجعله معذورا؛ لكنّهم بالعكس، هم المؤمنون بـ«العلم» [الحديث] الأكثر حماسا، والمنبهرون بـ«الفكر» [العقلاني البشري] الأكثر غلوّا. وسيُقال إنه لمن الغريب رفع هذا الفكر فوق كل شيء، والقيام بعبادة حقيقية له، مع الإعلان في نفس الوقت بأنه محدود في جوهره الأساسي؛ وبالفعل، ففي هذا الموقف قسط من التناقض، وإذا كنا مشاهدين له، فليس علينا القيام بتفسيره؛ وهو يكشف عن ذهنية هي أبعد ما يكون عن ذهنيتنا، فليس علينا نحن تبرير التناقضات التي تبدو أنها ملازمة لكل فكر «نسبوي» بجميع أشكاله [أي المذهب الذي يقرّر أنّ المعرفة نسبة بين العارف والمعروف، فهي متغيّرة بتغيّر العارف]. نحن أيضا، نقول بأنّ العقل المفكر محدود ونسبي؛ لكننا بعيدون جدا عن جعله هو كل ما يشتمل عليه العقل المستبصر [الموصول

بالمراتب العليا للوجود]، فما هو في نظرنا إلا واحد من بين الأقسام الدنيا لهذا الأخير الأعلى الذي نرى فيه إمكانيات تتجاوز بمدى في غاية الوسع إمكانيات الفكر. والحاصل، إنّ المحدثين، أو بعضا منهم على أيّ حال، معترفون بجهلهم، مسلّمون بذلك، والعقلانيون المعاصرون لنا ربّما يقرّون بذلك بطيب خاطر أكثر من سابقيهم، لكن بشرط أن ليس لأحد الحق في معرفة ما هم أنفسهم يجهلونه. ودعوى الانحصار في ما هو حاصل، أو الحصر الجذري للمعرفة، هو على الدّوام من مظاهر عقلية الإنكار، التي تطبع بامتياز العالم الحديث؛ وهي ليست سوى العقلية المنحصرة في المنظوماتية، إذ إنّ أي نظام منحصر هو بالأساس تصوّر مغلق. وقد آلت هذه العقلية إلى التطابق مع العقلية الفلسفية نفسها، لاسيما منذ "كانط"، الذي في سعيه إلى حصر كل معرفة في "النسبي"، تجرّأ فأعلن بصراحة «إنّ الفلسفة ليست أداة لتوسيع المعرفة، وإنما هي نظام لحصرها»[1]، وهذا يعني أنّ الوظيفة الأساسية للفلاسفة تتمثل في فرضهم على الجميع الحدود الضيّقة لفهمهم الخاص. وهذا الذي جعل الفلسفة الحديثة تنتهي إلى استبدال «النقد» أو «نظرية المعرفة» بصورة تكاد تكون تامّة بالمعرفة نفسها. ولهذا لم تعد تريد أن تكون عند الكثير من ممثليها سوى «فلسفة علمية»، أي مجرد تنسيق نتائج العلم الأوسع عمومية، حيث إنّ ميدانه هو الوحيد الذي تعترف بإمكانية ولوجه من طرف العقل المفكّر. وفي هذه الأوضاع، لم يبق تمييز بين الفلسفة والعلم، والحق أنهما منذ وجود العقلانية لم يعد بالإمكان أن يكون لهما سوى نفس الموضوع الواحد، وأن لا يمثلا سوى نفس النظام الواحد للمعرفة، فنفس العقلية هي المحركة لهما: وهذا لا نسمّيه: "العقلية العِلمية"، وإنّما هي العقلية «العِلْمَوِيَة» [أي العقلية التي حَرَّفت وزيّفت حقيقة العلم بفقدانها لروح الإيمان والعرفان، وبالغت في اعتبار العلم المادّي وحده].

وينبغي أن نتوقّف قليلا عند هذا التمييز الأخير: فما نريد التأكيد عليه هنا، هو أننا لا نرى في تطوّر بعض العلوم أمرًا سيّئا من حيث هو، حتى لو وجدنا مبالغة في الأهمّية التي تُعْزى له؛ فما هو إلا دراية نسبية جدا، لكنها في النهاية دراية على أيّ حال، ومن المشروع أن يطبّق كل واحد نشاطه العقلي على مواضيع متناسبة مع قُدّراته الخاصة والوسائل المتاحة له.

---

[1] "نقد العقل الخالص"، نشر هارتينشتاين، ص 256.

لكن الذي نرفضه، هو دعوى احتكار المعرفة والتفرّد بها وإقصاء الغير، بل التعصّب للطائفية من طرف أولئك الذي دوّختهم نشوة الاتساع الذي أخذته هذه العلوم، فرفضوا الاعتراف بوجود أيّ شيء خارج مجالها، ويزعمون أنّ شرط صحّة كل تفكير هو خضوعه للمناهج الخاصة التي تتبعها هذه العلوم، كما لو كان من اللازم تطبيق هذه المناهج على جميع الأمور إطلاقا، بينما هي لم توضع إلا لدراسة بعض المواضيع المعيّنة؛ والحق أنّ ما يتصوّرون شموليته الكلية، هو نطاق في غاية الانحصار، ولا يتجاوز ميدان العَوارِض. غير أن هؤلاء «العِلْمَويين» سيندهشون عندما يُقال لهم، أنّه حتى دون الخروج من ميدانكم هذا، ففيه أمور كثيرة لا يمكن لمناهجكم أن تطولها، وهي مندرجة ضِمن مواضيع علوم مختلفة تماما عن العلوم التي تعرفونها، وهي لا تقلّ عنها واقعية، بل هي في كثير من الأحيان تفوقها أهمية من عدّة جوانب.

ويبدو أنّ المحدثين قد استحوَذوا اعتباطيا، على عدد من أقسام ميدان المعرفة العلمية، فانهمكوا بشراسة في دراستها مستبعدين كل ما سواها، معتبرين كأنه غير موجود. ومن غير المدهش أصلا، ولا هو من الأمور المُبْهرة بل هو طبيعي جدا: تطويرُهُم لعلوم خاصّة ركّزوا عليها اهتمامهم، أكثر بكثير مِمَّا فعله أُناس آخرون لم يُعيرُوها بَتاتاً نفس العناية، بل في كثير من الأحيان لم يلتفتوا إليها إلا قليلا، لانشغالهم بأمور أخرى بَدَت لهم أكثر جدّية وأهمّية. وتفكيرنا هنا متوَجّه بالخصوص إلى التطوّر الهائل للعلوم التجريبية، وهي تشكّل الميدان الذي أجاد فيه الغرب الحديث بامتياز، ولا يفكّر أحد بالاعتراض على تفوّقهم فيه؛ لكن الشرقيين لا يجدونه جذابا حتى يرغبوا فيه، وذلك لأنّ ثماره لَمْ تُكْتَسَب بالتحديد إلا بنسيان كل ما يبدو لهم حقا جديرًا بالاهتمام. ومع هذا فنحن لا نخشى من التأكيد على وجود علوم تجريبية، لا يعرف الغرب الحديث منها أدنى فكرة. فمثل هذه العلوم يوجد منها الكثير في الشرق، وهي تندرج ضمن ما نطلق عليه اسم «العلوم التراثية»؛ وخلال العصر الوسيط كان لهذه العلوم وجود حتى في الغرب، وكانت لها مناهج مماثلة لِمَا هي عليه في الشرق؛ وقد كانت لبعضها تطبيقات عملية لا ريب في فعاليتها، ووسائلُ تقصّيها ومناهجُ تحقيقها غريبة تماما عن علماء أوروبا في أيامنا هذه، وليس هنا محل التوسع في هذا الموضوع؛ لكن يجب

على أيّ حال تبرير قولنا إنّ لبعض المعارف العلمية أساس تراثي، وبأيّ معنى نفهمه. زِدْ على ذلك أنّ هذا كله يرجع بالتحديد إلى مزيد من التوضيح أكثر ممّا قمنا به إلى الآن، أي توضيح ما ينقص العِلم الغربي الحديث.

لقد قلنا إنّ أحد السِّمات المميّزة لهذا العلم الغربي، هي دعوى كونه مستقلا تماما فلا يخضع لأحكام غير أحكامه. ولا قيام لهذه الدعوى إلا إذا كان صاحبها جاهلا جهلا مطبقا بكل معرفة من طراز أعلى من الدِّرايَة العلمية [الظاهرية والمادية]، أو بالأحْرى منكرا لها بصراحة تامة. وبمقتضى التعريف نفسه، ليست هذه الدراية سوى معرفة عقلانية، أمّا ما يعلو عليها بالضرورة في سُلَّمِ المعارف، فهو المعرفة الميتافيزيقية، التي هي المعرفة الروحانية الخالصة المتعالية؛ وهي جوهريًا في مستوى فوق العقل [أي العقل الذي لا يستند إلا إلى الفكر الفردي، لا العقل المستبصر بنور الإيمان واليقين]. وهذا ما ينبغي أن تكون عليه، وإلا ما كان لها أن تكون. والحال أنّ العقلانية لا تتمثّل في مجرد التأكيد على أنّ للفكر [الفردي] قيمة معتبرة، وَهذا ما لا يعترض عليه إلا أنصار مذهب التشكيك، وإنّما هي تصرّ على أن لا وجود لشيء فوقه، وبالتالي فلا وجود لأيّ معرفة ممكنة فيما وراء الدراية العلمية [الظاهرية والمادية]. وهكذا، فالعقلانية تستلزم بالضرورة إنكار الميتافيزيقا؛ وجُلّ الفلاسفة الحديثين مُنضوُون في المذهب العقلاني، بكيفية متفاوتة الضيق والوضوح زيادة أو نقصا؛ وأمّا الآخرون، فما لديهم سوى نزعة عاطفية أو نزعة إرادية [أي المذهب الذي يجعل الإرادة الإنسانية حاكمة على كل شيء]، وكلاهما مضادتان للميتافيزيقا، وذلك أنه إذا حصل منهم اعتراف بأمر غير الفكر الفردي، فهم يبحثون عنه في الميدان الذي هو أسفل منه، بدلا من السعي إليه فيما هو أعلى منه؛ والمذهب العرفاني الأصيل الحقيقي بعيد عن المذهب العقلاني بُعدًا لا يقل عن بعد هذا الأخير عن المذهب الحدْسي الحديث، لكنه في الاتجاه المعاكس تماما [أي أنّ مجال العرفان الحقيقي يقع فوق نطاق فكر العقلانية، بينما يَقع ميدان الحدْسية تحته]. وفي هذه الأوضاع، إذا ادّعى أحد الفلاسفة المحدثين أنّه يخوض في الميتافيزيقا، فمن المؤكد أنّ ما أطلق عليه هذا الاسم لا يشترك مع الميتافيزيقا الحقيقية في أي شيء إطلاقا؛ وهذا هو الحاصل بالفعل؛ ولا يمكن أن ننعته إلا بـ«الميتافيزيقا الزائفة»؛ وحتى إذا

عثرنا فيها أحيانا على بعض الاعتبارات المقبولة، فهي بكل بساطة لا تتعلق في الحقيقة إلا بميدان الدراية العلمية [الظاهرية]. وبالتالي، فالمميّزات العامة للفكر الحديث تخصيصا هي: الغياب التام للمعرفة الميتافيزيقية، وإنكار كل معرفة غير الدراية العلمية، والحصر التعسُّفي للدراية العلمية نفسها في ميادين مُعيّنة وإقصاء غيرها: هذه هي دَرَكَة الانحطاط العقلي الذي وصل إليه الغرب، منذ خروجه عن الطرق السَوّية المعتادة عند بقية البشر.

إنّ الميتافيزيقا هي المبادئ ذات الطابع الكلّي، التي تستند عليها بالضرورة كل الأشياء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة؛ وبغياب الميتافيزيقا، فإنَّ كُلَّ ما يبقى من معرفة، في أيّ مستوى مهما كان، سيكون حقا فاقدًا لمبدإ؛ ولئن اكتَسَبَ بهذا قسطا من الاستقلالية (لا بالحق ولكن بحكم الواقع)، فإنّه من حيث المضمون والعمق سيفقد أكثر بكثير مما اكتسبه، وهذا الذي جعل العلم الغربي لا يتجاوز السطح، إن جاز القول؛ وبتشتُّته في الكثرة اللامُحددة من المعلومات الجزئية، وبتيهانه في التفصيل المتعلق بالوقائع الذي لا حصر له، فهو لا يعلم شيئا من الطبيعة الحقيقية للأشياء، ويُعلِنُ أنّه يتعذر إدراكها ليبرّر عجزه في هذا الصّدد؛ فاهتمامه مُنصبّ على ما هو عملي [في عالم المادة] أزيد منه بكثير على ما هو تأمّلي. وإن وُجِدت محاولات توحيدية لهذه الدّراية التحليلية بامتياز، فهي مجرد محاولات مُتكَلَّفَة ولا تعتمد أبدا إلا على افتراضات اعتباطية بمقدار يزيد أو ينقص؛ ولهذا فهي تتهاوى تِباعًا واحدة تِلو أخرى؛ ولا يبدو أنّ نظرية علمية [حديثة] مهما كان صيتها، استطاعت الصمود أزيد من نصف قرن على الأكثر. وفوق ذلك، فإنّ الفكرة الغربية التي تعتبر الحصيلة الجامعة لموضوع مّا، هي كالمآل أو كنتيجة للتحليل، هي فكرة خاطئة من أساسها. والحقيقة هي أنه لا يمكن أبدا بواسطة التحليل الوصول إلى حصيلة توليفية جامعة جديرة بهذا الاسم، وذلك لأنّهما [أي التحليل المفصّل والتوليف] لا ينتميان لنفس المستوى [المعرفي]. فمن طبيعة التحليل القدرة على الاستمرار بلا تحديد، إذا كان الميدان الخاضع له قابلا لذلك، لكن دون الحصول على مزيد من اكتساب نظرة توليفية شاملة على هذا الميدان؛ وهو - أي التحليل- بالأحرى عاجز تماما عن الحصول على الارتباط بمبادئ من مستوى عال. والطابع التحليلي للعلم الحديث يتمثل في التعدد المتزايد باستمرار للـ«تخصّصات»، وهي التي لم يستطع

أوجيست كونت نفسُه، الامتناع عن التحذير من أخطارها. فهذا «التخصّص» الذي يفتخر به بعض علماء الاجتماع تحت اسم «توزيع العمل»، هو بالتأكيد أحسن وسيلة للإصابة بهذا «الانحسار في النظر العقلي»، الذي يبدو أنّه من بين المؤهّلات اللازمة للـ«علموي» الممتاز، والذي بدونه ما كان للنزعة «العلموية» أثر يُذكر. وكذلك، فإن «المتخصّصين»، بمجرّد الخروج عن ميدان تخصّصهم، يُظهرون في غالب الأحيان سذاجة لا تُصدّق؛ ولا أيسر من إخضاعهم لما يُراد منهم تصديقه، إذ يكفي لذلك وصفه بكونه «علمي»؛ وهذا من أسباب نجاح انتشار أسخف النظريات الخرقاء؛ فتصبح الفرضيات الفاقدة لكل أساس صحيح، كفرضية النشوء والارتقاء مثلا، مُسَلَّمةً كـ«قانون» مُبَرْهن على صحّته فلا مَحِيدَ عنه. وإذا تبيَّن أنّ هذا النجاح للنظرية لم يكن إلا أمرا عابرا، فسوف تُعوَّضُ بأمر آخر، يكون هو أيضا مقبولا بنفس السهولة. إنّ المُحَصِّلات المركَّبَة الخاطئة، وهي التي يُجهد أصحابُها أنفسهم في استخراج الأعلى من الأدنى (وهذه نقلة غريبة لمفهوم الديمقراطية [أي: اختيار النخبة القائدة من بين السّواد الأعظم])، لا يمكن أبدا أن تكون سوى نتائج افتراضية؛ أمّا التوليف الجامع الحقيقي، المنبثق من المبادئ، فهو بعكس ذلك، يقيني لاستمداده من مبادئه اليقينية؛ وينبغي طبعا أن تكون هذه المبادئ مبادئ حقيقية بالفعل، وليست مجرّد افتراضات فلسفية على شاكلة فرضيات ديكارت. وفي الجملة، فإنّ العلم [الحديث]، بتجاهله للمبادئ ورفضه الارتباط بها، حرم نفسه في نفس الوقت من أسمى ضمان يمكن أن يحصل عليه، ومن أوثق وجهة يمكن أن تُمْنَح له؛ فلم يبق فيه شيء مقبول سوى معلومات تفاصيل جزئية، وبمجرّد إرادته السموّ ولو بدرجة واحدة، يصبح مُرِيبا مترنحا متردّدا غير ثابت. ومن استتباعات ما كنا بصدد الكلام عنه حول العلاقات بين التحليل والتركيب، كوْن تطور العلم، كما يتصوّره المحدثون، لا يوسِّع حقيقة ميدانه: فمجموع المعلومات الجزئية يمكن أن تتكاثر من غير حدّ داخل هذا الميدان، دون أيّ عمق، وإنما بمزيد من التقسيم والتجزئة أكثر فأكثر: إنّه حقا علم المادة والكثرة. وحتى في حالة وقوع توسّع حقيقي، وهو ما يمكن استثنائيًا حدوثه، فسيمكث على الدوام في نفس النطاق، ولن يكون بهذا قادرا على السموّ إلى ما هو أعلى؛ فبحكم

نفس تشكيله، يجد نفسه منفصلا عن المبادئ بهُوَّة، لا نقول عنها إنه لا يقدر على عبورها، بل لا يُمكنه حتى تقليص أدنى جزء منها.

وعندما نقول بأن العلوم، حتى التجريبية، لها في الشرق أساس تراثي عرفاني، فإننا نعني أنها، بعكس ما هي عليه في الغرب، مرتبطة دائما ببعض المبادئ التي لا تغيب أبدا عن النظر؛ بل إنّ دراسة الأشياء العارضة نفسها لا تبدو ذات قيمة إلا لكونها استتباعات وتجلّيات خارجية لأمر من مستوى آخر [أعلى منها]. ومع هذا، بالتأكيد يَظل التمييز العميق بين المعرفتين الميتافيزيقية والعلمية قائما؛ لكن دون وجود انقطاع مطلق بينهما، كما هو عليه الحال الراهن الذي نشهده للمعرفة العلمية عند الغربيين. وكمثال نأخذه من الغرب نفسه، لننظر إلى مدى الفارق الحاصل بين علم الكونيات في رؤية علماء العصر القديم والعصر الوسيط، وعلم الفيزياء كما يعتبره العلماء المحدثون. فقبل العصر الراهن، لم يُدْرَس العالم الحسّي قط من حيث النظر إليه كعالم مستقل منغلق على ما يتشكل منه، باعتبار علّته من ذاته، وقائم بنفسه؛ ولم يحدث قط أن يكون اسم المعرفة جديرًا حقا بالعلم المتعلق بهذه الكثرة المتغيّرة العابرة، لو لم توجد وسيلة لوصلها، بدرجة أو بأخرى، بأمر يتميّز بالثبات والديمومة. إنّ المفهوم الأصيل الذي يحتفظ به الشرقيون، هو أنْ لا قيمة لأيّ علم من حيث هو إلا بمقدار تعبيره بكيفيته الخاصة عن الحقيقة العليا الثابتة، بحيث يكون كالانعكاس لها في مستوى أو مجال معيّن، إذ منها يستمد كل شيء حقيقته. وحيث أنّ مميّزات هذه الحقيقة تتجسّد بصورة مَا في التراث الرّوحي العرفاني كما يتصوّره أهله؛ فما من علم إلا ويظهر كامتداد لقواعد هذا التراث نفسه، أو كأحد تطبيقاتها؛ وهي بلا ريب تطبيقات ثانوية وعارضة، أو فرعية وغير أساسية، فهي تشكّل – إن شئنا القول ــ معرفة دُنيا، لكنها رغم ذلك معرفة حقيقية، لأنها تحتفظ برابطة مع المعرفة العليا المُثلى بامتياز، التي هي من مستوى روحاني خالص. وهذا المفهوم، كما هو ظاهر، لا يمكن بتاتا أن يتلاءم مع ما يستلزمه عمليًا

المذهب الطبائعي الغليظ[1] [الذي يعتبر الطبيعة كمبدإ أوّل] الذي حصر معاصرينا في ميدان الأمور العارضة وحده، بل بتعبير أدق في قسم ضيّق منه. ومرّة أخرى، نكرّر أنّ الشرقيين لم يتغيّر موقفهم في هذا الشأن أصلا، وما أمكنهم فعل ذلك دون الارتداد عن المبادئ التي تقوم عليها حضارتهم بكاملها، وهذا بالتأكيد هو الذي يجعل العقليتين [أي الغربية الحديثة والشرقية] غير متلائمتين. لكن، حيث أنّ الغرب هو الذي تغيّر، وتغيّره مستمرّ بلا انقطاع، فعسى أن تأتي آونة تتحوّل فيها عقليته نحو الاتجاه القويم، وتنفتح على فهم أوسع، وحينئذ يتلاشى عدم التلاؤم تلقائيا.

ونحسب أننا قد بيّنا بما فيه الكفاية ما يبرّر تقييم الشرقيين للعلم الغربي؛ وفي هذا الوضع، لا يوجد إلا أمر واحد يمكن أن يفسّر الانبهار بلا حدود والإجلال الخرافي تجاه هذا العلم: ذلك أنه ينسجم انسجاما تامّا مع احتياجات حضارة مادية صرفة. وبالفعل، فالذي يبهر العقول المتوجّهة كل انشغالاتها نحو ما هو خارجي، ليس التأمّل المجرّد [عن الحظوظ المادّية والشخصية]، وإنّما هي التطبيقات التي يوفّرها العلم، بطابعه العمَلي والنفعي لا غير؛ والمختَرَعات الميكانيكية على الخصوص هي التي أكْسبَت العقلية «العلموية» تطوّرها وانتشارها؛ وهي التي منذ بداية القرن التاسع عشر، أثارت هذيانا حقيقيا ينبعث من الانبهار بها، لأنها تبدو كأنها تهدف إلى تزايد الرفاهية البدنية التي هي المطمح الرئيسي للعالم الحديث، كما هو واضح للعيان. وهكذا، دون وعي، نشأت احتياجات جديدة متكاثرة لا يمكن تلبيتها، جعلت من التقدّم، حتّى بهذا الاعتبار النسبي، أمرًا موغلا في الوهم؛ وإذا حصل الاندفاع في هذا المسلك، يصبح من المستحيل التوقف عن طلب المزيد من الجديد على الدّوام. لكن، على أيّ حال، فإن اختلاط هذه التطبيقات بالعلم نفسه، هو الذي بالخصوص أضْفىَ عليه هيبته [والاعتقاد بالصحّة المطلقة لأُسُسه]. وهذا الخلط الذي لا يمكن وقوعه إلا عند أشخاص يجهلون حقيقة التأمّل الخالص للعقل المستبصر، تفشى حتى

---

(1) نقول: ما يستلزمه عملياً، لأنّ هذا الانحصار في التصوّر هو الواقع عند الكثير مِمَّن لا ينتمون إلى هذا المذهب الطبائعي بالمعنى الفلسفي تخصيصا. وبالمثل، توجد ذهنية لها سلوك يستلزمه المذهب الوضعي، وهي مع هذا ترفض بتاتا الانخراط فيه كمنظومة فلسفية أو عقائدية.

في الميدان العلمي، إلى حدّ أنّه أصبح من المعتاد في أيامنا، عند النظر في أي منشور، إطلاق اسم «علم» بتكرار لا ينقطع، عن ما ينبغي تسميته بحصر المعنى «صناعة»؛ وفي أذهان أكثر الناس، أمسى أنموذج «العالِم»، هو المهندس، أو مخترع الآلة أو صَانعها. وقد استفادت النظريات العلمية من هذه الحالة الذهنية أكثر ممّا لو كانت هي التي أثارتها، إذ أصبحت مقبولة بثقة تامة حتى من طرف من هم الأقل قدرة على فهمها، ويتقبّلونها كعقائد مُسَلَّمَة حقيقية (ويزداد انخداعُهم بها بمقدار قلّة فهمهم لها)، لأنهم ينظرون إليها، خطأ أو صوابا، على أنها ملتحمة بهذه المختَرعات ذات الفائدة العلمية التي تبدو لهم ذات رَوْعة مُدْهِشة. والحق أنّ هذا الالتحام ظاهري أكثر منه حقيقي؛ فالفرضيات المتفاوتة في وهَنِهَا وتقلباتها، ليست مرتبطة بهذه المكتشفات والتطبيقات التي يمكن للآراء أن تختلف حول نفعها الحقيقي، لكن لها على أيّ حال مزيّة كونها ذات واقع فعلي مشهود. وعلى العكس، فإنّ كل ما يمكن تحقيقه في الميدان العلمي، لا يقيم الدليل أبدًا على صحّة فرضية مَا. وفضلا على ذلك، وبصورة أعمّ، من غير الممكن، بالمعنى الحصري، إثبات فرضيةٍ تجريبيًا، لأنّه من الممكن دائما إيجاد نظريات عديدة متساوية الجودة لتفسير نفس الوقائع؛ وقد تُلغَى بعض الفرضيات عندما يتبيّن تعارضها مع الوقائع، إلا أنّ الباقي منها يظل دائما مجرّد فرضيات لا أكثر؛ وما هكذا أبدا يمكن الحصول علي اليقينيَات. أمّا بالنسبة للذين لا يعترفون إلا بالواقع الملموس حِسًّا، فلا معيار للحقيقة لديهم إلا «التجربة» المنحصرة في معاينة الظواهر المحسوسة، فلا يمكن النفوذ إلى ما هو أبعد أو اتخاذ منهاج غير ذلك، وحينئذ لا يكون سوى موقفين ممكنين: فإمّا أن يُذعِن الشخص للطابع الافتراضي للنظريات العلمية ويصرفُ نظره عن أيّ يقين يعْلو على مجرّد الشاهد الحسّي؛ وإمّا أن يتجاهل هذا الطابع الافتراضي، ويُرجّح الاعتقاد الأعمى في كل ما يُلقَّنُ تحت اسم «العلم». والموقف الأول هو بالتأكيد أكثر ذكاء من الثاني (مع الأخذ بعين الاعتبار حدود الذكاء «العلمي»)، وهو موقفُ بعض العلماء، الذين هم أقلّ سذاجة من غيرهم، فلا يغالطون أنفسهم ويرفضون الانخداع بفرضياتهم الخاصة أو فرضيات زملائهم؛ وبذلك، يتوقّفون عند نوع من الشك المتفاوت تمامه زيادة أو نقصا، أو على أيّ حال عند نوع من الاحتمالية، في كل ما لا يرجع إلى الممارسة العمليّة المباشرة: وهذه هي

نزعة "اللاأدرية" التي لم تعُدْ مطبَّقَة على ما يتجاوز الميدان العلمي فحسب، بل امتدّت إلى المنظومة العلمية نفسها؛ ثم لا يخرج أصحابها من هذا الموقف السلبي إلا بانتهاج "البراغماتية" العلمية، بوعي يزيد أو ينقص، معتبرين جانب الملائمة للفرضية دون اعتبار لصحّتها أو بطلانها ـ كما هو الحال عند "بوانكاري" [رياضي فرنسي: 1854-1912]؛ أفَلَيْسَ هذا اعتراف بالجهل الذي لا يُرْجَى زواله؟ ومع هذا، فبعض العلماء الآخرين يتشبّثون، في درجات من الصدق متفاوتة زيادة أو نقصا، بالموقف الآخر، الذي يمكن وصفه بالعَقَدِي [أي المُعْتَبر ــ ولو ظاهريا ــ كعقيدة قطعية مُسَلَّمة]، وهو بالخصوص موقف الذين يحسُبُون أنهم مُلْزَمون بالتأكيد عليه من أجل أغراض تعليمية؛ فيتظاهرون دائما بالثقة في أنفسهم وفي ما هم مأمورون بتلقينه، ويُخفون صعوبة الإشكاليات والشكوك، ولا يتلفظون أبدا بشكل يثير الارتياب؛ وبالفعل، هذه هي أيسر وسيلة لاكتساب السلطة، ولكي يأخذهم الناس مأخذ الجدّ، عندما يتعاملون مع جمهور هو في عمومه غير كفؤ، وغير قادر على التمييز، فخطابهم مُوَجَّه لتلاميذ، أو يسعون في تعميمه بوسائل النشر العمومي. والمتلقون لهذا التعليم سيتخذون نفس هذا الموقف تلقائيا، وبكيفية لا ريب في صدقها؛ وهذا هو الوضع الذي عليه في العادة ما يُطلق عليه اسم «الجمهور العريض». والعقلية «العلموية» يمكن مشاهدتها في أوضح صورها مع طابعها العقيدي الأعمى، عند الأشخاص الذين لم يحوزوا إلا على «تعليم منقوص» [كـ«أنصاف المثقفين»] في الأوساط التي تهَيْمِن عليها الذهنية التي تُنْعَتُ في كثير من الأحيان بــ«الابتدائية» [أو العقلية «البسيطة» التي تتقبّل بكل سهولة كُلَّ ما يقال دون تمحيص] بالرغم من كونها ليست سِمَةً حَصْرية على درجة التعليم الذي تُنسَب إليه هذه الصفة.

قبل لحظة تلفّظنا بكلمة «النشر العمومي»؛ وهذه أيضا مِن بين أبرز مميّزات الحضارة الحديثة، ويمكن أنْ يُرى فيها أحد العوامل الرئيسية لهذه الوضعية الذهنية التي نحاول الآن وصفها. فـ«النشر العمومي» هو أحد الأشكال التي تظهر بها هذه الرغبة الغريبة في الدعاية، وهي راسخة في الذهنية الغربية ومحرّكة لها، ولا يمكن تفسير سبب وجودها إلا بحكم التأثير المهيمن لعناصر النزعة العواطفية؛ فلا وجود أصلا عند العقل المستبصر لما يبرّر دعوة

الغربيين لغيرهم الاعتقاد في قناعاتهم، وهي دعوة لا يَرى فيها الشرقيون سوى بُرهانا على الجهل وعدم الفهم. وإنهما لشأنان مختلفان تماما: الأول هو أن تُعْرَضَ الحقيقة ببساطة على نحو ما فُهِمَتْ، دون إيلاج أي غرض سوى الاهتمام الوحيد بأن لا تُشوّه، والثاني هو إرادة إكراه الآخرين بكل قوّة على الاقتناع بالقناعات الخاصة. فالدعاية والنشر العمومي المُبْتَذل لا قيام لهما إلا بالإضرار بالحقيقة؛ ودعوى وضع الحقيقة «في متناول الجميع»، وتيسير البلوغ إليها من طرف الجميع بلا تمييز، هي بالضرورة دعوة لإهانتها وتشويهها، إذ من المستحيل الإقرار بأنّ كل البشر سواسية في القدرة على فهم أيّ شيء كان. والمسألة هنا لا تتعلق بمدى الوُسع في التعليم زيادة أو نقصا، وإنّما ترجع إلى «أُفق العقل المستبصر» [أو «الاستعداد الفطري»] الذي لا يمكن تغييره، لأنّه من صميم الفطرة نفسها الخِصِّيصة بكل فرد إنساني. إنّ الحُكم المسبق الوهمي بوجود «المساواة» يناقض الوقائع الأتمّ ثبوتا، سواء في المجال العقلي والفكري أو في الميدان المادّي والطبيعي؛ وهو نفي لكل تراتب طبيعي، وإهانة لكل معرفة بإهباطها إلى مستوى فهم العامّي المنحصر في حدود ضيقة. فلم تبق ثمّة إرادة للاعتراف بوجود أي شيء يتجاوز الفهم العام. وبالفعل، فإنّ المفاهيم العلمية والفلسفية التي ظهرت في عصرنا، مهما كانت مزاعمها، لهي في الصميم على مستوى من الرداءة يُرثى لها؛ ولقد تمّ النجاح بامتياز في إلغاء كل ما يمكن أن لا ينسجم مع الانشغال بالنشر المبتذل. وأيّا كان قول البعض في هذا الشأن، فإنّ إنشاء نُخبة مَا، لا يتلاءم مع المُثُل الديمقراطية، التي تفرض بكيفية صارمة توزيع نفس التعليم بين أفرادٍ، مواهبهم وقدراتهم وأمزجتهم في غاية الاختلاف؛ ورغم ذلك، فقد أعطى هذا التعليم نتائج متباينة للغاية، بعكس ما قصده الذين أسّسوه. وعلى أيّ حال، فمن المؤكد أنّ مثل هذا النظام التعليمي، هو أبعد النُظُم عن الكمال؛ والنشر العشوائي لأيّ معارف، ضرره دائما أكثر من نفعه، لأنّه لا يؤدّي، بشكل عام، إلا إلى حالة من الاضطراب والفوضى. وعلى مثل هذا النشر تعترض مناهج التعليم التراثي الأصيل، كما هو عليه في كل أنحاء الشرق، حيث توجد دوما القناعة بأنّ للـ«التعليم الإلزامي» أضرار حقيقية أكثر من فوائده المزعومة. والمعلومات التي يمكن للجمهور الغربي أن تكون في متناوله، معَ خلوّها التام من كل ما هو سامي متعال، يَتفاقم ضُعفها في

المنشورات العامّة، التي لا تعرض من مظاهر العلوم إلا أدناها قيمة، بل هي فوق ذلك تزيّفها بهدف تبسيطها. ثم إنّ هذه المنشورات تلحّ ببراعة على الفرضيات الأكثر جموحا في الخيال، وتقدّمها بكل جُرأة على أنها حقائق أثبتها البرهان، وترفق معها كلاما مفخّما تافها، كَمْ هو حُلوٌ عند سواد الجمهور. وإنّ "نصف ــ علم" مكتسَب من مثل هذه المنشورات، أو من تعليم كل عناصره مأخوذة من كتب بنفس القيمة، لهو أكثر ضررا من مجرد الجهل البسيط. فعدم العلم بأيّ شيء أولَى من حَشْوِ العقل بأفكار خاطئة يتعذّر في كثير من الأحيان اقتلاع جذورها، خاصة إذا لُقّنت في حداثة السِنّ. فالأمّي يحتفظ على أيّ حال بإمكانية التعلّم عندما تتاح له الفرصة؛ ويمكن أن يكون حائزا على نصيب من الرشاد الفطري و«سلامة الشعور»، التي إذا رافقها وعيه المعتاد بالعجز، تكون كافية لوقايته من الحماقات. وبالعكس، فإنّ الشخص الذي تلقّى "نصف تعليم" غالبا ما تكون ذهنيته قد شُوِّهت، وما يعتقد معرفته يعطيه شعورا بالاكتفاء إلى حدٍّ يتخيّل فيه أنّه أصبح قادرا على الكلام في كل شيء بلا تمييز؛ فهو يخبط خبط عشواء، وبكيفية تبدو له أيسر بمقدار ما هو به أجهل؛ والذي لا يعرف شيئا هو الذي تبدو له الأشياء أبسط ما تكون [يقول ابن عطاء الله السكندري في حِكَمه: أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة ويقظة وعفّة عدم الرضا منك عنها. ولأنْ تصحب جاهلا لا يرضي عن نفسه، خير لك مِن أن تصحب عالما يرضى عن نفسه. فأي علم لعالم يرضى عن نفسه، وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه].

ومن جانب آخر، حتى لو تركنا جانبا مضارّ النشر العمومي بالمعنى الحصري، ونظرنا إلى العلم الغربي في شموليته، ومن خلال مظاهره الأكثر أصالة، فإنّ دعوى الممثلين له القدرة على تعليمه لجميع الناس دون أيّ تحفظ، هي أيضا علامة بديهية على رداءته. أمّا في نظر الشرقيين، فكلّ ما لا تتطلب دراسته أي كفاءة معيّنة، لا يمكن أن تكون له قيمة كبيرة، أو أن يتضمّن أمرا ذا عمق حقيقي. وبالفعل، فإنّ العلم الغربي برمّته عبارة عن دراية خارجية وسطحية؛ وبدلاً من أن يُوصَف بـ«دراية جاهلة»، نقول عنه بحق، وقريبا من نفس المعنى، إنه «دراية دُونية» [أي غير مقدّسة لعدم ارتباطها بمبدئها الإلهي]. وبهذا الاعتبار، فالفلسفة لا تتميّز حقا عن العلم؛ ولقد أراد البعض تعريفها فسمّاها: «الحكمة الإنسانية»،

وهذا صحيح، لكن شريطة التأكيد على أنّها ليست سوى حكمة بشرية صرْفة، بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة، حيث لا تستدعي أيّ عنصر من طراز أسمى من الفكر؛ ولتجنب أيّ التباس، نسمّيها أيضا: «حكمة دُونية»، غير أنّ هذا يعني أنها في الصميم ليست حكمة بتاتا، وما هي إلا مظهر وهمي لها. ولا نلحّ هنا على ما يستتبعه هذا الطابع «الدُّوني» الذي تتّسم به المعرفة الغربية الحديثة. لكن، لكي نبيّن مرة أخرى إلى أيّ حدّ هذه الدراية سطحية وسَرَابية [أي وهمية خادعة كالسّراب الذي يحسبه الضمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا]، ننبّه على أن أساليب التعليم المُتّبعة تجعل الذاكرة تحلّ محلّ الذكاء بصورة تكاد تكون تامة؛ فما يُطلب من التلاميذ، في جميع مدارج التعليم، هو تكديس المعلومات، لا استيعابها فهمًا وتمحيصاً؛ ويتمّ التركيز بالخصوص على أمور دراستها لا تتطلب الفهم؛ وتحلّ الوقائع محلّ الأفكار، وعموما تُعتَبر كثرة النَّقل والتجميع على أنّها هي العلم الحقيقي. [في التعبير العربي عن هذا المعنى يقال: تغليب الرواية على الدراية]. وللإشادة أو الاستهانة بهذا الفرع أو ذاك من فروع المعرفة أو بهذا المنهاج أو ذاك، يكفي الإعلان على أنّه «علمي» أو «غير علمي». وما يُعتَبَر رسميا أنّها «مناهج علمية»، هي طُرُق للنقل والتجميع الأكثر غباوة، والأكثر إقصاء لكل ما يتعلق بالبحث عن الوقائع لذاتها، حتى في أدق تفاصيلها الأكثر تفاهة. والجدير بالملاحظة، أنّ «هواة الأدب» هم أكثر الناس إفراطا وإساءة في استعمالهم لتلك التسمية. إنّ هيمنة هذه الكلمة المُلْصَقة: «علمي»، رغم أنها ليست أكثر من تلك المُلصَقات التي توضع على أيّ شيء ليتميّز عن غيره، لهو بالتأكيد تعبير عن انتصار العقلية «العلموية» بامتياز؛ وهذا الإجلال المفروض على سواد الجمهور (بما فيهم «المثقفين» المزعومين) بمجرّد استخدام كلمة، ألا يعطينا الحق في أن نُطلق عليه تسمية «خرافة العلم»؟

وبطبيعة الحال، فإن الدعاية «العلموية» لا تكتفي بفعلها الداخلي فحسب، بالشكل المزدوج المتمثل في «التعليم الإلزامي» وفي تعميم النشر المبتذل؛ وإنّما تتفشى أيضا في الخارج، ككلّ الأشكال الأخرى للنزعة الدعوية الغربية. ففي أي مكان استقر فيه الأوربيون، سعوا جاهدين لنشر ما يُسمّونه بـ«منافع التعليم»، متبعين على الدوام لنفس المناهج، دون محاولة القيام بأدنى تكييف، ودون التساؤل عمّا إذا كان هناك وجود لنمط آخر من التعليم سابق

عن مجيئهم. فكل ما لم يأت من عندهم ينبغي اعتباره معدوما وباطلا، و «المساواة» عندهم لا تسمح للشعوب والأجناس الأخرى أن تكون لهم عقليتهم الخاصة بهم؛ والأدهى من ذلك، أنّ «المنفعة» الرئيسية لهذا التعليم التي يطمح إليها الذين فرضوه، هي على الأرجح، في كل زمان وفي كل مكان، تدمير الروح التراثية. زد على هذا أنّ «المساواة» التي كم هي عزيزة على الغربيين، تُختَزل بمجرد الخروج من عندهم، إلى التماثل المطرد فحسب؛ أما باقي ما تستلزمه «المساواة» فهو ليس مادّة للتصدير، ولا يتعلق إلا بالروابط القائمة بين الغربيين، لاعتقادهم أنهم أسمى بما لا يُقاس من جميع البشر الآخرين؛ وهؤلاء الآخرون كلهم تقريبا على السواء في عدم التمييز بينهم: فالشرقيون الأكثر ثقافة وحضارة، والشعوب الأكثر بربرية، يُعَاملون تقريبا بنفس الكيفية، إذ هم على السواء خارج محيط «الحضارة» الوحيدة التي لها الحق في الوجود. وهكذا يقتصر الأوربيون عموما على تعليم غيرهم أبسط معارفهم؛ وليس من الصّعب تصوّر تقييم الشرقيين لها، حيث أنّ أسمى ما تتضمّنها يبدو لهم واضح الانحسار ومطبوعا بسذاجة فجّة. والشعوب ذات الحضارة الخاصة بها ترفض على الأرجح التأثر بهذا التعليم المتبجّحِ به؛ أمّا الشعوب التي فقدت ثقافتها التراثية الأصيلة، فهي التي تستسلم صاغرة لتأثيره؛ لكن ليس من المُستَبْعَد أن يعتبرهم الغربيون أرْقىَ من أولئك الرافضين للتأثر بهم؛ وسينظرون بنوع من التقدير النسبيّ إلى الذين يَرُون فيهم قابلية «للارتفاع» إلى مستواهم، ولو بعد عدة قرون من نظام «التعليم الإلزامي» الابتدائي. لكن، لسوء الحظ، فإن ما يسمّيه الغربيون «ارتفاعا»، يسمّيه آخرون، فيما يتعلق بهم: «انحطاطا» وهذا ما يعتقده الشرقيون، حتى ولو لم يصرّحوا به، وكما هو شأنهم في أغلب الأحيان، يفضلون اللّجوء إلى الصمت الذي ينمّ عن أشدّ الازدراء؛ غير آبهين بتاتا بالغرور الغربي، فما أقلّ ما يعنيهم ذلك، تاركين لهم حرّية تفسير موقفهم- أي موقف الشرقيين- كما يشاءون.

والأوروبيون يعتقدون أنّ لعلمهم تفوّقا يجعله ذا روْعة مدهشة، ويتخيلون أنّه يجب على الشعوب الأخرى الجثوّ على الركب هيبة أمام أتفه اكتشافاتهم؛ وحالتهم الذهنية هذه التي تؤدي بهم أحيانا إلى اقتراف أخطاء غريبة، ليست بالأمر الجديد، ولقد وجدنا لذلك

مثالا مضحكا عند "ليبنتز". فمن المعلوم أنّ هذا الفيلسوف قد أنشأ مشروعًا لإقامة ما سمّاه بـ«مشخّصات عالمية» [أو «جملة أعداد- أو معايير- بيانية عالمية»]، أي نمطًا من الجبر المعمّم، يمكن تطبيقه على المفاهيم المتعلقة بكل نظام وعلى كل مستوى من أيّ مجال كان، بدلا من الاقتصار على المفاهيم المتعلّقة بمجالات الكمّ فحسب. وقد استوحى هذه الفكرة من بعض المؤلفين خلال العصر الوسيط، وبالأخص "ريموند لول" [فيلسوف وشاعر من ميورقة ألماني مسيحي باحث في أسرار الأعداد والحروف 1232-1315] وترتيام [1462-1516] والحال هذه، فخلال بحوثه التي حاول بها تحقيق مشروعه، انساق إلى الاهتمام بدلالة العلامات التشكيلية المؤلِّفة للكتابة الصينية، وبالأخص الأشكال الرمزية المشكّلة لأساس الـ«يي- كينج» [وهو من الكتب التراثية العتيقة المشتملة على حكمة وعقائد وشرائع الملّة الصينية الأصلية]، فلننظر كيف فهم هذه الأشكال: يقول "ل. كوتورات": «لقد اعتقد "ليبنتز" أنّه بواسطة ترقيمه الثنائي (وهو ترقيم لا يستعمل سوى الصفر والواحد، ورأى فيه "ليبنتز" صورة للخلق من عدم) اكتشف تفسير علامات "فو- هي" التشكيلية، التي هي رموز صينية مُبهمة ترجع إلى عصر عتيق، ولم يفقه معناها رجال الإرساليات الأوروبية ولا الصينيون أنفسهم... واقترح استخدام هذا التفسير في نشر الدعوة إلى الإيمان في الصين، بهدف إعطاء الصينيين فكرة سامية عن علم الأوروبيين، وبيان كونه على وفاق مع التراثيات الجليلة المقدّسة للحكمة الصينية[1]». وبالفعل، ففي المذكّرة المشار إليها هنا نقرأ ما يلي: «المدهش في هذا الحساب بالصفر والواحد (أي الحساب الثنائي)، هو فتحه لسرّ الخطوط التي وضعها ملك فيلسوف قديم يُدْعَى "فوهي"، ويُعتقَد أنه عاش منذ أكثر من أربعة آلاف سنة[2]، ويعتبره الصينيون المؤسّس لامبراطوريتهم ولعلومهم. فإليه تُعْزى العديد من الأشكال الخطية المستقية، وترجع كلها إلى هذا الحساب؛ لكن يكفي هنا وضع ما يُسمى "شكل ثمانية

(1) منطق ليبنتز، ص474- 475.

(2) التاريخ الصحيح هو 3468 سنة قبل الميلاد، بحسب تقويم مؤسّس على وصف دقيق لوضع السماء في ذلك العهد [أي مواقع النجوم والكواكب]؛ ونضيف أنّ اسم "فو- هي" يُستعمل في الحقيقة للدلالة على حِقبة من التاريخ الصيني.

كوفا"[1]، - وهو الذي يعتبرونه شكلا أساسيا- مع إضافة تفسيره الذي يبدو واضحا، بشرط ملاحظة أنّ الخط المستقيم التام يدل على الوحدة أو العدد واحد، بينما الخط المنكسر يدل على الصفر. ولقد فقد الصينيون فهم الدلالة التي تتضمنها خطوط "كوفا" أو تخطيطات فوهي، ربما منذ أكثر من ألف سنة، وكتبوا حولها تفاسير، باحثين فيها عن ما لست أدري من المعاني البعيدة، إلى أن تحتّم الآن إتيان تفسيرها الصحيح من عند الأوربيين. أمّا كيف حصل ذلك؟ فمنذ سنتين تقريبا، أرسلتُ إلى "ر.ف. بوفي"، وهو يسوعي فرنسي شهير، يقطن "بكين"، الكيفية التي أحسب بها باستعمال الصفر والواحد، وسرعان ما اكتفى بذلك ليعترف أنها مفتاح فهم تخطيطات فوهي. فأرسل إليّ في 14 نوفمبر 1701 التشكيلة الكبرى التي وضعها ذلك الأمير الفيلسوف وهي تتألف من 64 عنصرا[2]، فلم يبق مجال للشك في صحّة تفسيرنا، ويمكننا القول بأنّ هذا الأب (اليسوعي) قد اكتشف حلّ لغز فوهي، باستخدام ما وجّهتُ إليه. وحيث أنه ليس من المستبعد أن تكون هذه الأشكال أقدم الروائع التاريخية للعلم في العالم، فإنّ إعادة إحياء دلالتها بعد هذه الحقبة الشاسعة من الزمان، لَهُوَ أمرٌ مثير للتعجب والإعجاب... وهذا التوافق [أي بين ترقيمه الثنائي وتخطيطات "فو - هي"] يعطيني فكرة إجلال عظيم لعمق تأملات "فوهي". وذلك لأن ما يبدو لنا الآن مَيْسورا، لم يكن كذلك بتاتا في تلك الأزمنة البعيدة... وحيث إنّ الاعتقاد السائد في الصين هو أنّ "فوهي" هو الواضع أيضا للحروف الصينية، ولو أنها تغيّرت كثيرا خلال الأزمنة التي تلته، فإنّ دراسته لعلم الحساب تجعل من المحتمل العثور فيها على أمور عظيمة تتعلق بالأعداد وبالمفاهيم، لو أمكن اكتشاف الأساس الذي تعتمد عليه الكتابة الصينية، لا سيّما أن من المُعْتَقَد في الصّين وجود ارتباط بينها وبين الأعداد. و"بوفي" متحمّس لمواصلة هذا المسلك، وبالنظر إلى عدة حيثيات هو

---

(1) "كوفا" هو الاسم الصيني للأشكال المؤلفة من ثلاثة خطوط، وهي ثمانية أشكال تنتج من تجميع الأشكال المؤلفة بكل الكيفيات الممكنة، لثلاثة خطوط مستقيمة تامة أو منكسرة.

(2) المقصود هنا هو تشكيلة "وان ــ وانج" المؤلفة من أربعة وستين شكلا سداسية الخطوط، فكل واحد منها يشتمل على ستة خطوط ناتجة عن تداخل ثمانية من « ثلاثيات الخطوط» مثنى مثنى. وكملاحظة عابرة نشير إلى انّ تأويل "ليبنتز" عاجز تماما عن تفسير العديد من الأمور، ومن بينها لماذا هذه «الأشكال ثلاثية الخطوط» وما اشتق منها من «أشكال سداسية»، توضع دائما في لوحة شكلها دائري.

قادر على النجاح فيه. ومع هذا، فلست أدري إن حصلت في يوم من الأيام فائـدة في الكتابـة الصينية تقارب الفائدة التي تستلزمها بالـضرورة "المشخِصة" أو "الجملـة البيانيـة" الـتي أقترحهـا. وهي أنّ ما من عملية منطقيـة يمكـن اسـتنباطها مـن المفـاهيم، إلا ويمكـن اسـتخراجها مـن العلامات الدالة عليها بكيفية حسابية. وسيكون هذا المنهج أحد أهم الوسائل لتـدعيم الفكـر الإنساني»[1]. رغم طول هذه الوثيقة الغريبة، فضّلنا نقلها كاملة، لأنّها تـسمح بقيـاس مـدى ما يمكن أن يبلغه فهم من يُعتبر «أذكى» جميع الفلاسفة الحديثين؛ وقد كان "ليبنتز" مقتنعـا سَبْقاً أنّ «مشخّصته» التي لم يتمكن قط من إنشائها (و«علمـاء المنطـق الرياضـي» في أيامنـا هـذه لم يزيدوا عليه شـيئا ذا شـأن) لا يمكـن إلا أن تكـون أسمـى مـن الكتابـة التـصويرية الـصينية؛ والأدهى من هذا، ظنّه أنّه يُحلّي "فو- هي" بتشريف عظيم عندما ينسب إليه هـذا «البحـث في علم الحساب» والفكرة الأولى لِمَلْهاتِهِ البسيطة بالترقيم. وكأني أرى هنـا ابتـسامة الـصينيين، عندما يُعرَض عليهم هذا التفسير الصبياني نوعاً ما، والبعيد جدا عن إعطائهم «فكـرة رفيعـة عن العلم الأوروبي»، إلا أنه يسمح لهم بتقييم دقيق جدا لمدى مضمونه الحقيقـي. والحـق أنّ الصينيين لم يفقدوا قط الدلالة، أو بالأحرى دلالات تلك الرموز؛ غير أنهم لا يعتقدون بتاتـا أنهم ملزمون بشرحها لأول قادم، وبالأخص إذا تبيّن لهـم أن ذلـك سـيكون جهـدا ضـائعا؛ وعندما يقول "ليبنتز" عن تفاسير الصينيين لها أنهـا تبحـث عـن «مـا لـست أدري مـن المعـاني البعيدة» فهو في الجملة يعترف بأنه لم يفقـه منهـا شـيئا. إن تلـك الـدلالات، المحفوظـة بعنايـة كاملة في التراث الروحي العرفاني (والتي لا تقوم التفاسير إلا بنقلـها أو اتباعهـا بكـل أمانـة) هـي الـتي تـشكّل «الـشرح الحقيقـي»؛ وهـي، مـن جانـب آخـر، لا تَمُـتُّ بصلة مـع «نزعـة الميستيسيزم» [أي النزعة التي تتميّز بها طوائـف مـن الرهبـان المـسيحيين ذوي الأحـوال الـتي تختلط فيها كثير من الانفعالات النفسية مع بعض اللمحات الروحية أحيانا]. فأيّ حُجة أبلـغ

---

[1] (شرح الحساب الثنائي، الذي يقتصر على علامتيْ الصفر والواحد فقط، مع ملاحظات حول فائدته، وحول مـا تعطيـه من تفسير لدلالة التشكيلات الخطية الصينية العتيقة المنسوبة لـفوهي)، مـذكّرة أكاديميـة العلـوم، 1703: أعمـال ليبنتـز الرياضية، طبعة جيرهاردت، الجزء السابع، ص226 ـ 227. ـــ ينظـر أيـضا الـنص الموجـود في نفـس المرجـع، (ص 233- 234).

على عدم الفهم يمكن تقديمها من اعتبار رموز ميتافيزيقية «علامات عددية صرفة»؟ إنها أساسيا رموز ميتافيزيقية بالفعل، فهذه الأشكال «ثلاثية الخطوط» و«سداسية الخطوط» تركيبات توليفية جامعة لمفاهيم قابلة لتطبيقات لا حد لها؛ وقابلة أيضا لتكييفات متعدّدة، عندما يُرَاد تطبيقها على هذا المجال المعيّن أو ذاك، والنزول من نطاق المبادئ [إلى ميادين تطبيقاتها الفرعية]. ولقد كان بالإمكان إثارة دهشة واستغراب "ليبنتز" لو قيل له: إنّ تفسيره الحسابي يجد له أيضا موقعا بين تلك الدلالات التي رفضها دون أن يطلع عليها، لكنه موقع يندرج في رتبة فرعية وثانوية تماما؛ ذلك لأنّ تفسيره ليس خاطئا في ذاته، وهو متلائم تماما مع جميع التفاسير الأخرى، لكنه ناقص جدا وغير كاف، بل تافه عند اعتباره منعزلا، ولا يمكن أن يكتسب أهمية إلا بمقتضى التناسب القياسي [أو المضاهاة] الذي يقيم تواصلا بين الدلالات الدونية والدلالات العلوية، حسبما ذكرناه عن ما تتميّز به «العلوم التراثية».
فالمعنى العلوي هو المعنى الميتافيزيقي الخالص؛ أمّا الباقي كله، فليس سوى تطبيقات متنوعة، متفاوتة الأهمية زيادة أو نقصا، لكنها تبقى دوما عرضية. وعلى هذا النحو، يمكن أن يوجد لذلك المعنى [الأصلي المفارق] تطبيق في علم الحساب، مثلما توجد تطبيقات شتى أخرى بلا تحديد؛ فمثلا يوجد له تطبيق في علم المنطق، وكان بالإمكان أن يوظفه "ليبنتز" في مشروعه بكيفية أكثر نجاعة من تطبيقه الحسابي لو أنه كان يعرفه؛ وهناك أيضا [أي في تشكيلات "فو - هي"] تطبيق اجتماعي، هو الأساس الذي قامت عليه الكنفوشية [أي الجانب الشرعي والاجتماعي للملة الصينية، الذي كان من دعاته الحكيم كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد]؛ وكذلك تطبيق فلكي، وهو التطبيق الوحيد الذي استطاع اليابانيون اكتسابه[1].
بل إنّ له أيضا تطبيقا تنبّؤيًا [مشابه جدا لما في التراث العربي لِمَا يُسمَّى بعلم الرّمل]، وهو الذي ينظر إليه الصينيون من بين أدنى التطبيقات جميعها، ويتركون العمل به للمشعبذين الجوّالين. ولو أنّ "ليبنتز" كان على صلة مباشرة مع الصينيين لربّما قدّموا له شرحا (لكن هل كان سيفهمه؟) في بيان أنّ حتى الأرقام التي كان يستعملها، يمكن اعتبارها كرموز لمفاهيم من

---

(1) الترجمة الفرنسية لكتاب "يي - كينغ" التي قام بها "فيلاستر" [فرنسي متخصص في الشرق الأقصى:1837-1902]: (حوليات متحف جيمه، الجزء 8 و 23) وهو عمل متميّز للغاية، وعيبُه الانحصار المفرط في الدلالة الفلكية.

طراز أعمق بكثير من دلالتها الرياضية، وبمقتضى هذه الرمزية تقوم الأعداد بدور في تشكيل الرسوم الرمزية والكتابة الرمزية، كما هو الشأن في التعبير عن النظريات الفيثاغورية [نسبة إلى الحكيم اليوناني الشهير الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد] (مما يدلّ على أنّ هذه الأمور لم تكن مجهولة في الغرب خلال العصور القديمة). بل كان بالإمكان قبول الصينيين أخذ الترقيم بالصفر وبالواحد، واعتبار هذه «العلامات الرقمية الصرفة» كتمثيل رمزي للمفاهيم الميتافيزيقية المتعلقة بالـ"يين" و الـ"يانج" (وهي لا تمتّ بصلة مع تصوّر الخلق من عدم)، مع أنهم لأسباب متعددة يفضّلون التمثيل الذي توفره «تخطيطات» "فو ــ هي"، لأنها أحسن ملائمة، وهي التي يعود موضوعها المباشر الأخص إلى المجال الميتافيزيقي. لقد توسّعنا في هذا المثال لأنّه يبيّن بوضوح الفرق القائم بين نَسَقِية المنهجية الفلسفية والتوليف الجمعي التراثي [العرفاني الأصيل]، والفرق بين العلم الغربي والحكمة الشرقية. ومن خلال هذا المثال، الذي هو أيضا يتضمّن، بالنسبة إلينا، قيمة رمزية، لن يصعب التعرّف في أيّ جانب يوجد عدم الفهم وضيق النظر[1]. وعندما يزعم "ليبنتز" أنّه يفهم الرموز الصينية أحسن من الصينيين أنفسهم، يكون قد جعل من نفسه رائدا حقيقيا للمستشرقين، وبالأخص الألمان، الذين لهم نفس المزاعم إزاء كل المفاهيم وكل المذاهب الشرقية، ويرفضون الأخذ بأدنى اعتبار رأي الممثّلين المُجازين لهذه المذاهب. ومن مظاهر نفس هذه الذهنية، ما ذكرناه في موضع آخر، عن الخيال الجامح الذي أدّى بـ"داسان" [فيلسوف ومؤرخ ألماني: 1845ــ 1919] إلى زعمه شرح "شانكاراشاريا" للهندوس، وتفسير نصوصه من خلال أفكار "شوبنهاور" ["شانكاراشاريا" هو أشهر عرفاء الهندوسية المصلحين في الهند خلال القرن الثامن الميلادي. و"شوبنهاور" فيلسوف ألماني: 1788-1860]. وفي هذا الصدد ينبغي علينا أيضا

(1) نذكّر هنا بما قلناه عن تعدّد المعاني المندرجة في جميع النصوص التراثية، وبالأخص في الرموز التصويرية الصينية؛ "مدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب التاسع.ـ ونضيف إلى ذلك أيضا هذا الاقتباس من "فيلاستر": «في اللغة الصينية»، ليس للكلمة (أو للحرف)، في جميع الحالات تقريبا، معنى محدّد ومنحصر بصورة مطلقة؛ وفي أغلب الأحيان، ينتج المعنى من موقع الكلمة في الجملة، لكن قبل كل شيء، ينتج من استعمالها في هذا الكتاب الأقدم أو ذاك، ومن تفسيرها المعهود في هذه الحالة... فلا قيمة للكلمة إلا تبعا لما هو معروف من دلالتها التراثية» ("يي ــ كينج"، القسم الأول، ص،8).

إبداء ملاحظة أخيرة؛ وهي أنّ الغربيين، الذين يصرّحون بكل وقاحة في كل مناسبة أنهم متفوّقون عن غيرهم، وأنّ علمهم أسمى من علوم غيرهم، قد أخطئوا حقا عندما وصَمُوا الحكمة الشرقية بـ«الاستكبار والغرور»؛ وهذا ما يقوله البعض منهم أحيانا، مبرّرين هذا بكونها لا تتقيّد أصلا بالحدود المعهودة عندهم، فلا طاقة لهم بتحمّل ما يتجاوزهم؛ وهذا من العيوب المعتادة عند القاصرين، وهو ما يشكّل صميم العقلية الديمقراطية. والاستكبار، في الواقع، هو طابع غربي بامتياز؛ وكذلك التظاهر بالتواضع؛ ومهما بدا هذا متناقضا، فبيْن هذين المتضادّين تآزر وثيق: إنّه مثال للثنائية المهيمنة على المجال العاطفي بأسره، ومن أوضح مظاهرها الطابع الخاص الذي تتميّز به المفاهيم الأخلاقية؛ وذلك لأنّ مفاهيم الخير والشر لا يمكن أن توجد إلا من نفس تعارضهما. والحق أنّ الاستكبار والتظاهر بالتواضع هما على السواء غريبان عن الحكمة الشرقية، ولا يعنيان شيئا بالنسبة إليها (ويمكن أن نقول أيضا: "الحكمة" بدون نعت يقيّدها [لأن الحكمة تعبّر عن الحقيقة، والحقيقة واحدة في كل زمان وفي كل مكان، فليست هي شرقية تخصيصا ولا غربية تخصيصا، وفي الخبر النبوي: "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"]؛ وهذا لأنّ الحكمة في جوهرها عرفان روحي خالص، مجرّدة تماما عن كل هوى عاطفي؛ وهي تُعَلِّم أنّ الكائن الإنساني هو في نفس الوقت أقل كثيرا وأعظم كثيرا مِمَّا يعتقده الغربيون، المعاصرون لنا على الأقل؛ وهي أيضا تعلّم أن الإنسان يقع بأحكم حكمة في أحسن تقويم ينبغي أن يكون عليه، لكي يحتل الموقع المخصّص له في الترتيب الوجودي الكلي. فالإنسان، ونعني به، الفردية الإنسانية، ليس له موقع أفضل من غيره، أو مرتبة استثنائية، سواء في اتجاه العلو أو اتجاه الدنو؛ فليس هو في أرفع ولا في أحط درجات سُلّم مراتب الوجود؛ وإنّما يمثل بكل بساطة مرتبة في سُلّم ترتيب الموجودات، هي كغيرها من المراتب، فهي واحدة من بين مراتب غير محدّدة، والكثير منها أعلى من مرتبته، كما أنّ الكثير منها أيضا أدنى منها [حول تفاصيل هذا الموضوع ينظر كتاب المؤلف "مراتب الوجود المتعددة"]. وفي هذا الصدد، من اليسير ملاحظة أنّ التظاهر بالتواضع يصحبه بطيب خاطر نوع من الازدراء أحيانا: ففي الغرب، عندما يكون السعي أحيانا إلى الحطّ من شخص، تُعْزَى له أهمّية لا يستحقها في الواقع، من حيث كينونته الفردية على أي

حال؛ وقد يكون هذا مثال على ذلك النمط من النفاق اللاواعي الذي هو، بدرجة أو بأخرى، ملازم لكل نزعة «أخلاقية» [مزعومة]؛ وهو ما يرى فيه الشرقيون عموما إحدى السِّمات المميّزة للشخص الغربي. زِدْ على هذا أنه لا يوجد دائما ذلك الثقل الموازن للتظاهر بالتواضع مهما بلغ. ويوجد أيضا لدى الكثير من الغربيين الآخرين، تأليه حقيقي للعقل البشري، فهو يعبد نفسه، إمّا مباشرة، وإمّا من خلال العلم الذي هو من صُنْعه؛ وهذا هو الشكل الأقصى تطرفا للنزعة العقلانية و«العلموية»؛ إلا أنّه أيضا مآلها الطبيعي تماما، وإجمالا، هو نهايتها الأكثر منطقية. وبالفعل، عندما لا يُعرَف أي شيء وراء هذا العلم وهذا الفكر العقلاني، لمن الممكن أن يحصل توهم سيادتها المطلقة؛ وعندما لا يُعرف أي شيء أسمى من الوضع البشري، وبالأخص من هذا النوع البشري الذي يمثّله الغرب الحديث، من الممكن أن يحصل الميلُ إلى تأليهه، لاسيّما إذا تداخل مع النزعة العواطفية (ولقد وضّحنا كيف أنها تتآزر مع النزعة العقلانية). وهذا كله، ليس سوى النتيجة الحتمية لهذا الجهل بالمبادئ الذي نددنا به، لكونه هو العاهة الرئيسية للعلم الغربي؛ وعلى الرغم من احتجاجات "ليتري"، فإننا لا نظن أن "أوجست كونت" قد انحرف، ولو بأقل ما يمكن، عن الفلسفة الوضعية، عندما أراد تأسيس «ديانة الإنسانية»؛ فهذه النزعة الخاصة من «المستيسيزم» [أي التي تنتسب إلى نوع من روحانية الرهبنة المسيحية] ليست بشيء آخر سوى محاولة لإدماج الاتجاهين المميّزين للحضارة الحديثة [أي الاتجاه العقلاني والاتجاه العواطفي]. بل يوجد ما هو أعجب، وهو وجود "مستيسيزم مادي زائف": فقد عَرَفنا أناس ذهبوا إلى حدّ الإعلان بأنّه حتى لو لم يُوجد أي سبب منطقي لجعلهم من أنصار المذهب المادي، فإنهم سيُصرّون على التشبّث به، لأنّ الدافع الوحيد لهم هو أنّه من «الأحسن» أنْ «يفعلوا الخير» دون رَجاء أي جزاء محتمل. وهؤلاء الناس، الخاضعة ذهنيتهم تماما لهيمنة النزعة «الأخلاقية» [المزعومة]، هم بالطبع من أولئك المعتنقين لـ«ديانة العلم» (ومنظومة أخلاقياتهم المزعومة التي تنعت نفسها بـ«العلمية» لا تقل في صميمها عن كونها نزعة عواطفية خالصة). وبما أنها في الحقيقة لا يمكن أن تكون سوى «ديانة زائفة»، فالأصح، في رأينا، هو أن تسمّى «خرافة العلم[الحديث]»؛ فهي عقيدة لا تستند إلا على الجهل (حتى ولو

كان «دراية») وعلى أحكام مسبقة متحيّزة متعصّبة خالية من كـل مـضمون، ولا تـستحق أيّ اعتبار سوى كونها خرافة مبتذلة.

الباب الثالث

خرافة الحياة [الدنيا]

من بين الأمور التي غالبا ما يؤاخِذ عليها الغربيون الحضارات الشرقية، طابع الثبات والاستقرار، الذي يبدو لهم كأنّه نفي للتقدم، وهو بالفعل كذلك، ونوافقهم عليه عن طيب خاطر؛ لكن لا يَرى في هذا عيبا إلا من يؤمن بالتقدم [بالمفهوم الغربي الحديث]. أمّا بالنسبة لنا، فهذا الطابع يدل على أنّ هذه الحضارات تشارك في ثبات المبادئ التي تستند إليها، وهنا يبرز أحد المظاهر الأساسية لمفهوم التراث [الروحي العرفاني]؛ والسبب في تميّز الحضارة الحديثة بالتغير المتسارع هو فقدانها لمبدإ. ومن جهة أخرى لا ينبغي الاعتقاد أن الاستقرار الذي نتكلم عنه متحجّر إلى حدّ إقصاء كل تحوّل، وإلا كان في ذلك مبالغة؛ وإنما هو استقرار يجعل التحوّل مقتصرًا على أن يكون دائما تكيّفًا مع الظروف، بحيث لا يحدث أي مساس بالمبادئ أصلا، بل يمكن بالعكس استنباط ذلك التكيّف منها كتطبيق معيّن خاص لها، لا من حيث النظر إلى جوهرها [المتعالي عن كل تغيّر أو تعديل]؛ ولهذا، فبالإضافة إلى الميتافيزيقا [الخالصة] المكتفية بذاتها من حيث هي معرفة للمبادئ، توجد كل «العلوم التراثية» المحيطة بالمجال التي تندرج فيه المراتب الوجودية الحادثة، بما فيها المؤسسات الاجتماعية. وينبغي أيضا عدم الخلط بين الثبات وعدم الحركة؛ فالأخطاء من هذا النمط متفشية عند الغربيين، لأنهم عموما عاجزون عن الفصل بين التصوّر [أي تعقّل المفاهيم والمعاني المجرّدة] والتخيّل [الذي لا ينفك عن الصور الحسّية، مع كونه في كثير من الأحيان أبعد ما يكون عن الواقع]، ولأن عقليتهم لا يمكنها الانعتاق من التشكيلات الحسية؛ ويظهر هذا في غاية الوضوح لدى فلاسفة مثل "كانط"، رغم أنه لا يمكن وضعهم في صف «الحِسّوَيين» [أي أنصار الفلسفة «الحِسّوَية» القائلة بأنّ جميع الأفكار تنشأ من الإحساسات] فـ"الثابت"، ليس هو الذي يكون مضادا للتغيير، وإنّما هو الواقع في مستوى أعلى من مستوى نطاق التغيير، كما أنّ ما هو "فوق العقل" ليس هو "اللامعقول" [أي أنّ للعقول حدّ تقف عنده من حيث فكرها، ولا ينبغي لها أن تتعدّاه، وإلا تاهت في الأخطاء؛ لكنها قابلة لتلقي ما هو أعلى منها]؛ ويجب الحذر من

الميل إلى تصنيف الأشياء في أقسام متعارضة ومتناقضة تناقضا مصطنعا، في سياق تفسير «تبسيطي»، وفي نفس الوقت نسقي متحجّر، صادر بالخصوص من عجز عن النفوذ إلى ما هو أعمق، وعن إيجاد حلّ للتناقضات الظاهرية بحيث تندرج في الوحدة المنسجمة لتوليف جمعي حقيقي. وممّا لا يقل صحّة عن هذا الذي ذكرناه، في سياق ما نحن بصدده هنا، وفي سياقات أخرى كثيرة، وجود نوع من التعارض الفعلي بين الشرق والغرب، على الأقل في الوضع الراهن للأمور. حقا إنه يوجد اختلاف، لكن لا ينبغي أن ننسى، أنّ هذا الاختلاف حاصل من جانب واحد، فهو غير متناظر، فهو كالفرع الذي ينفصل عن الجذع؛ إنّها الحضارة الغربية وحدها هي بسيرها في الاتجاه الذي اتبعته خلال القرون الأخيرة، ابتعدت عن الحضارات الشرقية، إلى الحدّ الذي يبدو فيه أنّه لم يبق بين الطرفين، إن جاز التعبير، أي عنصر مشترك، ولا أي معيار للمقارنة، ولا أي أرضية للتوافق والمصالحة.

فالمرء الغربي، ونقصد المرء الغربي الحديث تخصيصا (وكلامنا دائما متعلق به لا غير)، يبدو بالأساس متغيّرا غير ثابت، كأنّه مُكَرَّس للحركة التي لا تتوقف، وللإثارة المتواصلة، دون أيّ رغبة في الخروج منها؛ وبالجملة، فحاله حال كائن لا يستطيع العثور على توازنه، غير أنه بعجزه عن ذلك، يرفض الاعتراف بأنّ تحقيق هذا التوازن ممكن، أو حتى مجرد أنه مرغوب فيه، بل يذهب إلى حدّ التباهي بعجزه عن ذلك. وهذا التغيّر الذي حصر نفسه فيه، وبه يستمتع، لا يرجو منه البلوغ إلى أيّ غاية، لأنّه انتهى إلى أن صار يحبّه لذاته؛ فهذا، في الصميم، هو ما يطلق عليه اسم «التقدم»؛ كما لو كان كافيا السير في أيّ اتجاه كان، لكي يحصل تقدّم مؤكّد. لكنه يتقدّم نحو ماذا؟ إنه لا يفكّر حتى في طرح هذا السؤال على نفسه. ثم إنّ هذا التشتت في الكثرة، الذي هو نتيجة حتمية لهذا التغير الفاقد لكل مبدإ ولكل غاية، بل هو نتيجته الوحيدة التي لا يمكن إنكار حقيقتها، يسمّيه «إثراء»؛ وهذه كلمة أخرى، بكل ما تُصوّره من مادية غليظة، نموذجية ومعبّرة تماما عن العقلية الحديثة. إنّ الحاجة الدائمة للقيام بنشاط خارجي، التي وصلت إلى هذه الدرجة، والتلذذ بالجهد من أجل الجهد دون اعتبار لنتائجه، لَهي تصرّفات غير طبيعية أصلا لدى الإنسان، أي الإنسان السوي على أي حال، تبعا للمفهوم المتّفق عليه في كل زمان وفي كل مكان؛ لكن هذا

التصرف صار بكيفية ما طبيعيا عند المرء الغربي، ربّما بفعل تلك العادة التي قال "أرسطو" عنها أنّها طبيعية ثانية؛ لكن بالأخص بفعل ضمور المَلَكَات السامية في الكائن، الذي يصحبه بالضرورة تضخم شديد للعناصر السفلية: فالذي لا يجد أيّ وسيلة للتحرّر من الإثارة المستمرّة، هو وحده الذي بإمكانه الاستمتاع بها، فهو كالذي انحصر ذكاؤه في النشاط العقلاني، فيجده مُبهرا في منتهى الرّوعة؛ ولكي يكون المرء في غاية الراحة داخل محيط مغلق، مهما كان، فلابدّ أنّه لا يتصوّر إمكانية وجود شيء وراءه. إنّ طموحات الإنسان الغربي، وحده من بين كل البشر (ولا نتكلم عن المتوحّشين، إذ من الصعب معرفة ما يفكّرون فيه بالتحديد)، محدودة تماما في العادة، داخل العالم المحسوس وتوابعه، بما فيها المجال العاطفي، وقسم كبير من النطاق العقلي؛ وبالتأكيد توجد هناك استثناءات جديرة بالثناء، لكننا لا ننظر هنا إلا إلى الذهنية العامة المشتركة، المميّزة حقا لوضع العالم الغربي الحديث.

وممّا ينبغي أيضا ملاحظته، في إطار النشاط العقلي نفسه، أو بالأحرى في ما تبقّى منه، هو هذه الظاهرة الغريبة التي ليست سوى حالة خاصة للوضعية الذهنية التي كنا بصدد وصفها: إنّها ظاهرة الوَلَع بالبحث باعتباره غاية في حدّ ذاته، دون أي اهتمام بغايته المتمثلة في حلّ مسألة ما؛ فبينما يبحث بقية البشر ليجدوا وليعرفوا، يبحث المرء الغربي اليوم من أجل البحث [بلا هدف منشود]؛ فالحكمة الإنجيلية: (ابحثوا تجدوا) أمست عنده حرفًا ميّتا، إذ إنّه يطلق بالتحديد اسم «مَوْت» على كل ما يشكل مآلا نهائيا، كما يسمّي «حياة» ما ليس سوى إثارة مستمرّة عقيمة. وهذا الاستمتاع المَرَضِي بالبحث دون أيّ غاية ولا حدّ، هو «قلق ذهني» حقيقي، ويظهر بالأخص في الفلسفة الحديثة، حيث إنّ قِسمها الأكبر لا يتمثل إلا في سلسلة من المسائل المُصطنَعة تماما، فلا وجود لها إلا لكونها طُرحت بكيفية خاطئة، فهي لا تنشأ ولا يستمرّ لها بقاء إلا بإدراجها ضمن شُبَهٍ مُبهَمة محفوظة بعناية: إنها مسائل غير قابلة للحلّ في الحقيقة، نظرا للكيفية التي صيغت بها، ولا وجود لرغبة صادقة لحَلّها، وإنّما مبرّر وجودها يتمثل في إثارة مستمرة لا حد لها لمجادلات ومناقشات لا تؤدي إلى شيء، وينبغي أن لا تؤدي إلى شيء. ووَضْعُ البحث في محلّ المعرفة على هذا النحو، هو بكل بساطة إعراض عن الموضوع الذي يتميّز به العقل المستبصر؛ وقد سبق التنبيه، في هذا الصدد، على

الخطإ الجليّ في ما يُسَمَّى بـ«نظريات المعرفة». وفي مثل هذه الأوضاع، نفهم جيّدا كيف انتهى البعض إلى إلغاء مفهوم الحقيقة نفسه، وذلك لأنّه لا يمكن تصوّر الحقيقة إلا على أنّها الغاية المنشودة التي ينبغي بلوغها، وهؤلاء لا يريدون بتاتا الوصول إلى حدّ ينتهي إليهم بحثهم؛ وليس هذا من شأن العقل المستبصر، حتى لو اعتبرناه بأوسع معانيه، وليس بأعلاها وأصفاها. وإذا كنّا تكلمنا عن «الولع بالبحث»، فإنّ الحاصل، بالفعل، هو اكتساح للنزعة العاطفية لميادين كان من اللازم أن تظل بعيدة عنها. ونحن لا نعترض على وجود هذه النزعة في ذاتها، إذ هي ظاهرة طبيعية، وإنّما فحسب نرفض توسّعها غير السوي وغير المشروع خارج نطاقها الطبيعي. فالواجب هو معرفة وضع كل شيء في محلّه المناسب وتركه فيه، لكنّ هذا يتطلب فهمًا للنظام الوجودي الكلي، وهو فهم مفقود في العالم الغربي، حيث السيادة للفوضى التي تفرض قانونها. فشجْب النزعة العواطفية [عندما تتجاوز نطاقها] لا يعني بتاتا نفي العاطفة [ورقّة المشاعر ولطف الأحاسيس النفسية وسلامة الخواطر]، كما أنّ شجْب النزعة العقلانية لا يعني إنكار العقل السليم؛ فالنزعتان العواطفية والعقلانية على السواء لا يمثلان سوى تجاوزات [خارج العاطفة السويّة والعقل السليم]، مع أنهما تبدوان للغرب الحديث كطرفين يتناوبان عليه لا مناص له منهما لعجزه عن الانفلات عنهما.

لقد سبق القول بأن العاطفية متاخمة جدا للعالم المادي؛ وليس غريبا أنّ اللغة تقيم صلة وثيقة بين المحسوس المادي ("سُونْسِيبْلْ" بالفرنسية) والإحْساس النفسي ("سُونْتِيمُونْتَال"). وإذا كان من الواجب تجنّب المبالغة إلى حدّ الخلط بينهما، فما هما إلا نمَطان من نفس المجال الواحد. فالذهنية الحديثة يقتصر توجّهها على الخارج، أي إلى الميدان الحسي؛ وتبدو لها العاطفة كأنها شأن باطني، ولهذا تريد في كثير من الأحيان أن تقيم بينهما تعارضا؛ لكن هذا اعتبار نسبي، والحقيقة هي أنه حتى «الاستبطان» الذي ينتهجه عالِم النفس [الولوج لخبَايا النفس] لا يتعلق إلا بالظواهر، أي إنه لا يدرك من الكائن إلا تحوّلات خارجية وسطحية؛ ذلك لأنّ الشطر الأعلى للعقل المستبصر هو وحده الذي يمكن وصفه حقا بالباطن وبالعميق. وقد يبدو هذا غريبا عند الحدْسيين وأمثالهم، الذين لا يعرفون من العقل إلا شطره السفلي، الذي تمثله القوى الحسية والقوة المفكرة من حيث توجهها على الأشياء

المحسوسة، فيظنون أنّه أقل عمقا من العاطفية. لكن النظرة العرفانية العَالية للشرقيين، ترى أن النزعتين العقلانية والحْدسية الحديثة تقعان على السواء في نفس المستوى، وتقفان كذلك عند النطاق الخارجي للكائن، رغم دعوى كل واحدة منهما أنّ مفاهيمها تدرك أمرًا مَا من طبيعته الباطنية الخاصة. لكن في صميم هذا كله، لا يحصل أبدًا النفوذ إلى ما وراء الأشياء المحسوسة؛ ولا يتعلق الفرق بين النزعتين إلا في الوسائل المستعمَلة لبلوغ هذه الأشياء، وفي أنسب كيفية يُنظر بها إليها، وفي مظاهرها المتنوّعة التي من المُهمّ إبرازها بمقدار أكبر؛ ويمكن القول إنّ بعضهم يفضّل التركيز على جانب «المادّة»، بينما البعض الآخر يُؤثِر جانب «الحياة الدنيا». وهذه هي، بالفعل، الحدود التي يعجز الفكر الغربي عن التحرّر منها؛ والإغريق القدامى عجزوا عن الانعتاق من "الشكل"، أمّا الغربيون المُحدَثون، فيبدون بالخصوص عاجزين عن الانتشال من "المادة"؛ وعندما يحاولون ذلك، لا يستطيعون بأيّ حال الانفلات من الانحصار في الحياة الدنيا. وهذا كله: سواء الحياة الدنيا أو المادّة، وأكثر منها "الشكل"، ما هي إلا شروط خاصة بوجود العالم المحسوس [يُنظر البحث الذي كتبه المؤلف تحت نفس هذا العنوان. وهو مترجَم في القسم الأخير المضاف إلى ترجمتنا لكتابة "مراتب الوجود المتعددة"]؛ فهي إذن تقع جميعا على نفس المستوى الوجودي، كما سبق ذكره. فباستثناء حالات نادرة، موضوع المعرفة الوحيد الذي يهمّ الغرب الحديث هو العالم المحسوس؛ وسواء تعلقت همّته بتفضيل هذا الشرط أو ذاك من بين شروط وجود هذا العالم الحسي، أو بدراسته من خلال هذه أو تلك من وجهات النظر بالتغلغل في أيّ اتجاه كان، فميدان نشاطه الذهني سَوف يظل على الدوام هو نفسه؛ وإن بدا فيه اتساع متفاوت الزيادة أو النقص، فلن يَعْدُوَ حدودَه الضيقة، إن لم يكن ذلك التوسع محض وهم. ومن جهة أخرى، توجد بجانب العالم المحسوس، امتدادات متنوّعة تنتمي أيضا إلى نفس الدرجة في مراتب الوجود الكلي. وبحسب اعتبار هذا الشرط أو ذاك، من بين الشروط المحدّدة لهذا العالم، يمكن أحيانا إدراك واحدة أو أخرى من تلك الامتدادات، إلا أنّ هذا لا يعني الخروج عن نطاق خاص معيّن ومغلق. ويخطأ "برجسون" عندما يقول إنّ الموضوع الطبيعي للإدراك العقلي هو المادة، ولم يقل هذا، إلا لأنّ العقل المستبصر حقا وما يعود إليه، مجهول عنده؛ لكنّه مُحِقّ إذا لم يقصد بالعقل سوى الشطر

الأدنى من العقل، أو بتعبير أدق: إذا لم يقصد سوى توظيف هذا العقل بالكيفية التي اعتاد عليها عموما الغرب الحالي. أمّا "برجسون" نفسه، فتركيزه متوجّه بالأساس على الحياة الدنيا؛ والجميع يعلم الدور الذي يلعبه «الوثوب الحيوي» في نظرياته، والمعنى الذي يَحْمِله على ما يُطلِق عليه العلم: الشعور بـ«الديمومة الخالصة». لكنّ الحياة [الطبيعية العنصرية]، مهما كانت «القيمة» التي تُعْزَى إليها، لا تنفصل أصلا عن المادة؛ وبالتالي، فالمُركّز نظره إليها يظل على الدّوام في نفس العالم منظورا إليه تبعًا لتصوّر «عضواني»، أو «حَيَويّ»، بينما آخرون ينظرون إليه بتصوّر «إوالي» [وهو الذي يرى أن كل ما يحدث في العالم هو نتيجة عمليات مادية بحتة تجري كعمل آلي صرف]. ولكن عندما يُعْطَى الرجحان للعنصر الحيوي على حساب العنصر المادي، في تركيبة هذا العالم، فمن الطبيعي أن تكون الغلبة للعاطفة على ما يسمونه العقل النافذ. فالحدْسيون بفكرتهم عن «وثبة الروح» [أو«لَيَّةَ النفس»، ويعنون بها صعود ما يشكّل نطاق «ما تحت الوعي» ليطفو فوق سطح الوعي]، والبراجماتيون بـ«تجربتهم الداخلية»، لا يفعلون بكل بساطة سوى استدعاء القوى المبهمة للغريزة وللشعور، المشكّلة عندهم لصميم الكائن في عمقه؛ وعندما يؤول بهم فكرهم، أو بالأحرى هواهم، إلى منتهاه، عندئذ يعلنون، كما فعل "وليام جيمس"[فيلسوف أمريكي من علماء النفس: 1842-1910]، أنّ المقام الأعلى مخصوص بـ«ما تحت الوعي»، وهنا يتمّ تنكيس للترتيب الطبيعي بكيفية لا تكاد تُصَدّق، ولم يُسجّل قط تاريخ الأفكار له مثيلا [في تخريب المفاهيم السويّة].

والحياة، باعتبارها من حيث ذاتها، هي في تحوّل دائم، وتغيّر مستمر؛ وبهذه الصفة نفهم مدى الانبهار الذي تحدثه في الذهنية المهيمنة على الحضارة الحديثة، إذ أنّ تغيّرها المتواصل هو أيضا طابعها الأشد بروزا. وهو الذي يواجه الناظر إليها لأوّل وهلة، حتى لو اكتفى في نظره بفحصٍ سطحي تماما. وعندما يتم على هذا النحو الانغلاق داخل نطاق الحياة [الدنيا] والتصورات التي تعود إليها مباشرة، تستحيل معرفة ما وراء ميدان التغيّر، أي المجال المفارق المتعالي الثابت: مجال المبادئ الكلية، وبذلك يستحيل الفوز بأي معرفة ميتافيزيقية ممكنة؛ وهكذا نعود دوْمًا إلى هذه النتيجة، كاستتباع حتمي لكل سِمَةٍ من السِمات التي يتميّز بها الغرب الحديث. ولقد استعملنا هنا كلمة "تغيير" بدلا من لفظة "حركة"،

لأنّ "التغيير" أرحب دلالة من "الحركة"؛ فما الحركة سوى النمط الفيزيائي أو بالأحرى الميكانيكي للتغيير؛ وتوجد تصوّرات تعتبر أنماطا أخرى لا تُختَزَلُ في هذا النمط الأخير، بل تُعتَبر ذات طابع «حيوي» بالمعنى الحصري، مستبعِدة الحركة بالمفهوم المألوف، أي كمجرد تغيير للموْقع. ومرة أخرى، ينبغي تجنب المبالغة في إبراز بعض التّعارضات، التي لا تبدو كذلك إلا في وجهة نظر يتفاوت ضيقها زيادة أو نقصا. وعلى هذا المنوال، تدّعي النظرية الإوالية (الميكانيست)، بمقتضى تعريفها، تفسير كل شيء من خلال المادة والحركة [أي ليس في الوجود إلا ظواهر ناتجة عن حركة دقائق وأجسام مادية]. لكن، بتوسّع مفهوم الحياة إلى غاية المدى القابلة له، يمكن إدراج الحركة نفسها فيها، وحينئذ يتبيّن أنّ النظريات التي يُزعم أنها متعارضة أو متضاربة، هي، في الصميم، متكافئة أكثر مِمَّا يُريد أنصارها الاعتراف به[1]؛ فالخلاف بينهم ضئيل، ولا يعود إلا إلى تفاوت درجات الضيق في النظر. وعلى أيّ حال، فالمفهوم الذي يقدّم نفسه على أنه «فلسفة للحياة»، هو بالضرورة بمقتضى تعريفه «فلسفة حدوث وصيرورة»، أي أنّه منحصر في ما هو حادث، فهو على الدوام صائر إلى تحوّل مستمرّ، ولا مخرج له منه، إذ إنّ الصّيرورة والتحوّل كلمتان مترادفان؛ ويؤدي به ذلك إلى حصر الحقيقة كلها في هذه الصيرورة، وإلى إنكار وُجود أيّ شيء خارجها أو من ورائها، وهذا لأنّ الذهنية المنظوماتية مجبولة [على هذا الضيق]، بحيث تتوهم إدراج الكون كلّه داخل صِيَغها؛ وهذا، مرة أخرى، إنكار قطعي صريح للميتافيزيقا. وهذه هي بالخصوص ما تنادي به النظرية «النشوئية» والتطور في جميع أشكالها، بدءا من التصوّرات الأكثر غلوّا في الإوالية، بما في ذلك النظرية «التحوّلية» الغليظة [التي تزعم وجود تطور مستمر للكائنات الحية]، وانتهاء بالنظريات التي هي على شاكلة تصوّرات "برجسون". ففي جميعها لا موقع فيها لغير الصيرورة، بل والحق يقال، أنْ لا اعتبار فيها إلا لجزء محدود منها زاد أو قلّ. والتطور، لا يعني إجمالا سوى التحوّل، ويضاف إليه وهْمٌ متعلق باتجاهِ ونوعيةِ هذا التحول؛ والتطور والتقدم هما نفس الشيء، مع مزيد من التعقيدات؛ لكن كلمة "التطور" هي المفضّلة اليوم، لما

---

(1) ومثل هذا، ما نبّهنا عليه سابقا، في مناسبة أخرى، فيما يتعلق بالاتجاهين المتعارضين لـ«الوحدة الوجودية»، إحداهما روحانية والأخرى مادية.

يجدون فيها من طابع «علمي». والنظرية النشوئية هي كالنتاج لهاتين الخرافتين الحديثتين: خرافة العلم [المادي] وخرافة الحياة [الدنيا]، وسبب نجاحهما بالتحديد هو أنّ اتجاهي العقلانية والعواطفية يَجدان في هاتين الخرافتين رضاهما. والنِسب المختلفة المتداخلة لهذين الاتجاهين هي من أهم أسباب تنوع الأشكال التي تكتسيها هذه النظرية. فأنصار النشووئية والتطوّر يضعون التحوّل في كل شيء، حتى في ذات الإله عندما يعترفون بوجوده. وعلى هذا النحو، يتصوّر "برجسون" الإله كـ«مركز تتفجّر منه العوالم، وليس هو بـ"شيء"، وإنّما هو عبارة عن استمرارية هذا التفجّر»؛ ثم يضيف بكل صراحة: «فالإله، بمقتضى هذا التعريف، ليس أمرا مكتملا بتاتا؛ وإنما هو حياة متواصلة، ونشاط، وحرّية»[1]. فهذه إذن هي التصوّرات المتعلقة بالحياة وبالنشاط المشكّلة لهاجس حقيقي لدى معاصرينا، وثمّ هنا نقلها إلى ميدان تأمّلي خالص؛ فالحاصل بالفعل هو إلغاء للتأمل لصالح النشاط الظاهري الذي يكتسح ويَلتهمُ كل شيء. وهذا التصور لإله ذي صيرورة حادثة، ومُشبَّه غير منزّه مفارق [ليس كمثله شيء]، وكذلك- مِمّا يعود إلى نفس الشيء- هذا التصور لحقيقة لا تزال ولن تزال في تطوّر [خلال مستقبل مجهول]، فما هي سوى مآل مثالي، لا وجود له في الوقت الحاضر، هي تصوّرات متفشية في الفكر الحديث. والبراجماتيون الذين ابتدعوا فكرة إله محدود لدواعي «أخلاقية» بالخصوص، ليسوا هم أوّل من اخترعها، لأنّ ما يُفْتَرَضُ أنه يتطوّر، ينبغي بالضرورة تصوّره كالمحدود. والبراجماتية، بمقتضى نفس تسميتها [أي اشتقاقها من الكلمة الإغريقية "براغماتيكوس" التي تعني: العمل والنشاط]، تقدّم نفسها قبل كل شيء على أنها «فلسفة العمل»؛ ومُسَلّمَتُها المُعلَن عنها، بمقدار يزيد أو يقل، هي أنْ ليس للإنسان من الاحتياجات إلا ما كان منها عمليا، المادّية منها والعاطفية في نفس الوقت؛ فهي إذن تعلن إلغاء العرفان والتأمّل المعنوي والروحي؛ لكن إذا كان الأمر على هذا النحو فلماذا يريدون أن يزيدوا عليه إنشاء نظريات؟ إنه لأَمْرٌ يصعب فهمه. فلو أرادت البراجماتية أن تكون منطقية مع نفسها، مثلها مثل مذهب التشكيك الذي لا تختلف عنه إلا في موقفها إزاء العمل، لكان لِزامًا عليها أن تقتصر على مجرّد موقف ذهني، لا يمكنها حتى البحث عن

---

[1] التطور الخلاق، ص270.

تبريره منطقيا دون أن تكذب نفسها؛ لكن لا ريب أنّ من الصعب الالتزام الصارم بمثل هذا الموقف. فالإنسان، مهما انحطّ عقليا، لا يستطيع على أي حال الامتناع عن التفكير، حتى لو كان الغرض من تفكيره إنكار العقل المفكر. وخلافا لأنصار مذهب الشك، لا ينفي البراجماتيون العقل المفكّر، وإنما يريدون اختزاله في استعمال عمليّ صرف؛ سائرين خلف الذين أرادوا اختزال كل مدارج العقل [العلوية والسفيلة] في الفكر الفردي وحده، لكن دون رفض لتوظيف الفكر في المجالات النظرية؛ فانزلق البراجماتيون إلى دركة أشد انحطاطا [بإلغائهم التام للنشاط الفكري النظري]. بل ثمّة نقطة بلغ فيها إنكار البراجماتيون إلى مدى أبعد من إنكار التشكيكيين الخُلّص: فهؤلاء لا يعترضون على وجود الحقيقة خارج النطاق البشري، وإنّما يقولون إنه ليس بإمكاننا إدراكها، مكتفين بهذا؛ أمّا البراجماتيون، فقد ذهبوا إلى حدّ إلغاء الحقيقة نفسها، مقتدين ببعض السوفسطائيين الإغريق (إلا أنّ هؤلاء على الأقل لم يكونوا آخذين أنفسهم على الراجح مأخذ الجد).

والحياة والعمل [أو الاغترار بالحياة الدنيا والحرص الزائد على أن لا يكون العمل إلا في سبيلها] متآزران بكيفية متينة؛ فميْدان أحدهما هو أيضا ميْدان الآخر؛ والحضارة الغربية برمتها، اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، ماكثة على الدوام في هذا الميدان المنحصر. وقد ذكرنا في موضع آخر كيف يرى الشرقيون محدودية النشاط المادي ونتائجه، وكيف يَجدون من هذه الحيثية تعارضا بين المعرفة [الروحية] والنشاط المادّي [غير المتوازن وغير المؤطّر في نطاق الشريعة]: فنظرية الشرق الأقصى عن «اللاتصرّف» [أو«مقام الرضا» والاستقرار في «السكينة»]، والنظرية الهندوسية عن «الانعتاق» [أو ما يُسمّى في العرفان الإسلامي بـ«الفتح الأكبر» عند التحقق بـ«الوحدة العظمى»] هي من الأمور التي يتعذر على العقلية الغربية العادية إدراكها، كما يتعذر عليها تصوّر إمكانية التفكير في التحرّر من النشاط [الظاهري]، والأبعد منه تصور إمكانية البلوغ الفعلي إليه. ثم إنّ هذا النشاط لا يُنظر إليه عادة إلا في أشكاله الأكثر التحاما بما هو خارجي، أي المناسِبة للحركة الفيزيائية المادّية بالمعنى الحصري؛ ومن هنا تفاقمت الحاجة المتزايدة إلى السرعة، وإلى هذا الاندفاع المرتَجف المحموم، اللذين هما من أبرز خصائص الحياة المعاصرة. وإذ لم يكن هدف للحركة سوى

الحركة، فهذا ما لا يمكن أن نطلق عليه إلا اسم الاضطراب، إذ إنّ للحركة نفسها درجات معيّنة يجب مراعاتها، وتمييزات ينبغي القيام بها. ولا أيسر من بيان كيف أنّ هذا لا يتلاءم مع كل تأمّل عميق وتركيز معنوي، أي مع الوسائل الأساسية لولوج مجال كل معرفة حقيقية؛ إنّه حقا انتصارٌ للتشتت في المظاهر الخارجية الأشد سطحية التي يمكن تصوّرها؛ إنّه التخريب النهائي للبقية الباقية من العقل المستبصر ومن التوجه الروحاني، إذا لم يحدث ردّ فعل في الوقت المناسب ضدّ هذه الاتجاهات المهلكة الوخيمة. ولحسن الحظ، فإن الإفراط في الشرّ، يمكن أن يحدث ردّ فعل، والأخطار المادية نفسها الملازمة لتطوّر غير طبيعي مثل هذا الذي نشهده، يمكن أن تثير خوفا يتسبب في خلاص. وحيث إنه لا يشتمل إلا على إمكانيات محدودة جدا، مهما كانت الظواهر، فمن غير الممكن الاستمرار اللامحدود لهذا التطور، وبحكم ما تفرضه الظروف، لا بد من حدوث تغير في الاتجاه عاجلا أو آجلا. لكننا الآن، ليس علينا أن ننظر إلى إمكانياتِ ما سيحدث في مستقبل ربما لا يزال بعيدا. فموضوعنا الآن هو الوضع الراهن للغرب، وكل ما نشاهده يؤكّد على أن التقدم المادي والانحلال الفكري [والانهيار الروحي] متآزران ومتلازمان: ولا نريد البتّ في معرفة أيهما العلة وأيهما المعلول، لاسيما أنّ الحاصل جملة متراكبة معقدة، والعلاقات بين مختلف عناصرها هي أحيانا متبادلة ومتناوبة تترد فيما بينها. ودون أنْ نحاول الرجوع إلى أصول العالم الحديث، وإلى الكيفية التي نشأت بها عقليته الخاصة، وهو أمر ضروري لحلّ المسألة بصورة تامة [وهو ما قام به المؤلف في كتابه الرائع الفريد "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الذي ألفه سنة 1945؛ وقد سبقت لنا ترجمته]. يمكن أن نقول ما يلي: كان من اللازم سَبْقا التهوين من قيمة العقلية المستبصرة والروحانية النقية وإضعافها، لكي يبلغ التقدم المادي درجة يكسب فيها أهمية كبرى متجاوزا حدودا معيّنة. لكن، حالما انطلق هذا الحراك، أصبح الانشغال الدائم بالتقدم المادي يلتهم شيئا فشيئا جميع مَلَكات الإنسان، فتفاقم تدريجيا ضعف البصيرة وضمور النزعة الروحية السوية، إلى أن آلت إلى الحد الذي نشهده اليوم، وربّما إلى ما هو أوخم منه، وإن بدا هذا صعبا. وبالعكس من هذا، فإنّ تفشي النزعة العواطفية لا يَتعارض بتاتا مع التقدم المادي، لأنهما، في الصميم، من الأمور المنتمية إلى نفس النطاق؛ وإننا لنعتذر

عن رجوعنا المتكرر إلى نفس هذا الموضوع، لأنّه ضروري لفهم ما يحصل حولنا. إنّ هذا الانتشار للنزعة العواطفية، الملازم لانحصار مجال العقل المستبصر والروحانية السوية، سيزداد تفاقمه وتشعثه لأنّه لا يصادف شيئا يصدّه أو يوجّهه لكي يصبح فعّالا [سويّا لا هدّاما]، لأنه لا يمكن للاتجاه «العلموي» أن يقوم بهذا الدور، إذ هو نفسه، كما رأينا من قبل، بعيد أن يكون مُعَافى من العدوى العاطفية، ولم يبق فيه من بصيرة العقل المتوازن إلا مظهر خادع.

ومن بين الأعراض الأبرز وضوحا للهيمنة التي اكتسبتها النزعة العواطفية، ما يمكن أن نطلق عليه اسم «النزعة الأخلاقوية» [إذا لم تكن صادرة من عقيدة دينية سليمة، أو معرفة موصولة بالله تعالى]، ونعني بها الاتجاه الواضح في إرجاع كل شيء إلى انشغالات من النمط الأخلاقي، أو على الأقل جعل كل شيء تابعًا لهذا النمط، لاسيما ما يُعتبر منتميا إلى مجال البصيرة الروحانية والعرفان السامي. فالمنظومة الأخلاقية، بحكم ما هي عليه، تعود في جوهرها إلى الميدان العاطفي [إذا لم تكن مستندة إلى مبادئ إلهية وتشريع رباني]؛ وهي لا تمثل سوى وجهة نظر نسبي وعارض تماما، زِدْ على أنّها مما اختص به الغرب [نكرّر أن مقصود المؤلف هنا الأخلاق المبتورة عن أصلها الرباني، لا الأخلاق التي نزلت بها الشرائع الإلهية، والتي تشترك فيها كل الأمم ذات التراث الروحي السليم الأصيل]؛ أمّا «النزعة الأخلاقوية» [المغالية] بالمعنى الحصري، فهي غُلُوٌّ في هذه الوجهة من النظر، ولم تحدث إلا خلال العهود الأخيرة. ومهما كان الأساس الذي تقوم عليها هذه المنظومة الأخلاقية، ومهما كانت الأهمية التي تُعْزَى إليها، فهي لا تعدو أن تكون سوى قاعدة لنشاط عملي. وبالنسبة لأناس لم يَعُد لهم اهتمام إلا بهذا النشاط، من البديهي أنْ تلعب بالضرورة دورًا رئيسيا؛ وهم يتشبّثون بها، لأنّ الاعتبارات من هذا النمط، يمكن أن ينجم عنها توهّمَ وجودِ فكر [جدير بالتقدير] في فترة اضمحلال لميدان البصيرة والقيم الروحية؛ وهذا ما يفسّر تولّد ونشأة «النزعة الأخلاقية». وقد وقعت ظاهرة مماثلة لها قرب نهاية الحضارة الإغريقية، غير أنها، حسبما يبدو، لم تبلغ نِسَب التضخم التي اكتسبتها في زماننا. وقد تغلغلت بالفعل في جُلّ الفلسفة الحديثة بدءا من 'كانط'، وهذا يعني أنّ هذه الفلسفة أمست تقدّم النشاط العملي

الظاهري على التأمّل، مع اعتبار هذا النشاط من وجهة نظر خاصة. وقد بلغ هذا الاتجاه إلى تمام تطوّره في فلسفات الحياة والعمل التي سبق الكلام عنها. ومن جانب آخر، كنا قد نبّهنا على هاجس ما يُسمّى بـ«الأخلاقية العلمية»، الذي نجده حتى عند غلاة الماديين، وهو يمثل تماما نفس ذلك الاتجاه. وسواء نُعِتت ــ أي المنظومة الأخلاقوية ــ بالعلمية أو بالفلسفية، حسب أذواق كل شخص، فما هي على الدوام سوى تعبير عن النزعة العواطفية، وهو تعبير لا يتغير بكيفية ذات قدر معتبر. وفي الواقع، يحصل هنا أمر غريب: فإذا كانت التصورات الأخلاقية، في وَسَط معيّن، تتشابه جميعا بصورة غير عادية، رغم زعم كل واحدة منها أنها مؤسسة على اعتبارات مختلفة عن غيرها بل أحيانا متعاكسة، أفَلاَ يدُلّ هذا على الطابع المصطنع للنظريات التي يُجهد كل واحد نفسه في توظيفها لتبرير القواعد العملية التي يشهدها على الدوام من حوله؟ وبالجملة، فإنّ هذه النظريات تمثّل ببساطة الاختيارات الخاصة بالذين صاغوها أو تبنّوها؛ وتدخل أيضا ضمنها في كثير من الأحيان مصلحة حزبية أو فئوية: وكدليل كاف على هذا: الكيفية التي يعارضون بها «الأخلاقويات اللائكية» [أي «اللادينية»] (سواء منها العلمية أو الفلسفية، فالتمييز بينهما هنا لا يهم) الأخلاق الدينية. ويضاف إلى هذا، أنّ مبرر وجود وجهة النظر الأخلاقية منحصر في دورها الاجتماعي، وبالتالي فإن إيلاج السياسة في مثل هذا الميدان لا يُستغرَبُ؛ بل ربّما يكون أقل غرابة واستهجانا، من توظيف نظريات يُزعم أنها علمية بحتة، لتحقيق أغراض سياسية مماثلة. لكن، بعد هذا كله، ألَمْ تُبْتَدَع «النزعة العلموية» نفسها إلا لخدمة مصالح سياسية معيّنة؟ ولدينا شكوك قوية في أن تكون غالبية أنصار النشوئية والتطورية متجردين عن كل دوافع مبطّنة من هذا النمط. ولكي نأخذ مثالا آخر، وهو يتعلق بما يُدْعى: «علم الأديان»، فهو أشبه لأداة للجدال [المَقيت أو العقيم] أكثر من كونه علمًا ذا طابع جدّي. فهذه كلها أمثلة من بين الحالات، التي أشرنا إليها سابقا، والتي تُستخدم فيها بالخصوص النزعة العقلانية قناعا تختبئ خلفه النزعة العواطفية.

والاجتياح الكاسح للنزعة «الأخلاقوية» لا يُشهد عند «العلمويين» والفلاسفة فحسب، بل يجب أيضا في هذا الصدد، ملاحظة انحطاط مفهوم الدين كما هو مشهود في ما

لا يُحصى من الطوائف المتفرعة من "البروتستانية"؛ وهي التشكيلات الدينية الوحيدة التي نشأت خلال العصر الحديث تخصيصا، وهي تتميّز بتقلّص تدريجي للعنصر العقائدي لصالح العنصر الأخلاقوي والعواطفي. وهذه الظاهرة هي حالة خاصة من الضعف العام المتزايد للعقلية المستبصرة وللتوجّه الروحي السوي؛ وليس من قبيل المصادفة العارضة أن يكون عصر [ما يُسمّى] بالإصلاح الديني [في أوروبا المسيحية] هو نفسه عصر النهضة، أي بالتحديد بداية الحقبة الحديثة [التي انطلقت بداياتها إثر فتح المسلمين القسطنطينية عام 1453م، والخروج النهائي للمسلمين من الأندلس عام 1492م، واكتشاف القارة الأمريكية]. وفي بعض فروع البروتستانية الحالية، وصلت العقيدة إلى حدّ التحلل التام؛ موازاة مع الجانب التعبّدي الذي اختُزل تقريبا في لا شيء، ولم يبق في النهاية سوى العنصر الخُلقي: إنها «البروتستانية المتحرّرة» التي لم تَعُدْ سوى «منظومة أخلاقوية» تحت لافتة دينية، وحينئذ لم يصبح بالإمكان إطلاق اسم "الدّين" عليها بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؛ وذلك لأنّه لم يبق فيها من العناصر الثلاثة المؤلفة لتعريف الدين إلا عنصر واحد. وببلوغها هذا الحدّ، أمست بالأحْرى فكرا فلسفيا خاصا؛ زد على هذا، أن ممثليها عموما متآلفون جيّدا مع أنصار «الأخلاق اللائكية»، التي تُنعت أيضا بـ«المستقلة»؛ بل قد يحصل بين الفريقين أحيانا تضامن علني صريح، مِمّا يدلّ على وعيهم بتقارب حقيقي. ولكي نُعطي اسمًا [ذا دلالة صحيحة] على ظواهر من هذا النمط، فإننا بكل طمأنينة نستعمل كلمة:«دين زائف»؛ وسنطّبق أيضا نفس الكلمة على كل طوائف «الرّوْحَنة الحديثة» التي نشأت وازدهرت في البلدان البروتستانية بالخصوص، وذلك لأنّ «الرّوْحنة الحديثة» و«البروتستانية المتحرّرة» تصدران من نفس التوجّهات ومن نفس الوضعية الذهنية؛ [ففي كليهما] إلغاء لعنصر الاستبصار العقلي والتحقق الروحي العرفاني (أو غياب هذا العنصر في حالة ابتداع طوائف جديدة)، وعندئذ يحلّ محل الدّين: انتسابٌ شكلي للدين، أي مجرّد طموح عاطفي رخو ومتقلب يتفاوت إبهامه زيادة أو نقصا؛ فهذا الانتماء الشكلي للدين هو تقريبا بالنسبة للدّين كنسبة الظل إلى الجسم. ويمكن هنا التعرّف على ما سمّاه "وليام جايمس" [فيلسوف أمريكي من روّاد علم النفس الحديث: 1842-1910] بـ«التجربة الدينية» (التي يتفاقم تعقيدها

عندما يستدعي «ما تحت الوعي» أو «الوعي الباطني»)، ويمكن أيضا التعرف هنا على ما يُطلَق عليه اسم «الحياة الباطنية» بالمعنى الذي يعطيه "التجديديون" لهذه الكلمة، لأنّ الحركة «التجديدية» لم تكن شيئا آخر غير محاولة لإيلاج نفس تلك العقلية إلى الكاثوليكية نفسها، وقد انكسرت تلك المحاولة أمام قوة الروح التراثية التي لم يبق لها في الغرب الحديث ملجأ سوى الكاثوليكية حسبما يظهر، بصرف النظر عن الاستثناءات الفردية التي يمكن دائما وجودها خارج كل تنظيم [كتب المؤلف كلامه هذا عام 1927، أما في العقود الأخيرة، فقوّة الكاثوليكية هوت إلى ضعف متسارع في عقر ديارها]. ولقد بلغت «النزعة الأخلاقية» عند الشعوب "الأنجلو ـــ ساكسونية" أقصى شدّتها، وعندهم أيضا يبرز الاستمتاع بالنشاط الظاهري في أقصى أشكاله تطرّفا وفضاضة؛ وما ذلك إلا لأنّ هاتين النزعتين مترابطتين برباط وثيق كما سبق قوله. وإنّ ـمِن السخرية الغريبة التصوّر الشائع الذي يتصوّر الإنجليز كشعب محافظ أساسا على التراث [الروحي]؛ فهؤلاء الذين يفكّرون على هذا النحو يخلطون بكل بساطة بين التراث [الروحي] والعادات العُرفية. وإنّ مِن المدهش حقا هذه السهولة التي يُسَاء فيها استعمال بعض الكلمات؛ ولقد بلغ البعض إلى حدّ إطلاق تسميته «تراثيات روحية» على أعراف شعبية، بل حتى على عادات أصلها حديث العهد جدا، خالية من أيّ مرمى ومن أيّ معنى. أمّا بالنسبة إلينا، فنحن نرفض تطبيق هذا الاسم على ما لا يعدو أن يكون مراعاة، متفاوتة في ممارستها الآلية زيادة أو نقصا، لبعض الأشكال الخارجية، لم تَعُدْ أحيانا أكثر من «خرافات» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة [من جملة ما يمكن أن يدل عليه الأصل اللاتيني لهذه الكلمة بالفرنسية "سوبارستِيسيون"، هو دلالتها على ما تبقى من مخلفات عتيقة، فهي كالأشكال الفاقدة لكل مضمون ولكل حياة]. أمّا التراث الحقيقي فهو الكامن في روح أمّة، أو جنس أو حضارة، ومبرّرات وجوده أعمق من ذلك. أمّا العقلية "الأنجلو ـــ ساكسونية" فهي في الحقيقة مضادة للتراث الروحي، بمقدارٍ هو على الأقل مماثل لما هي عليه ضدّية العقلية الفرنسية والعقلية الجرمانية للتراث؛ لكن ربما بكيفية مختلفة قليلا، لأنّ الاتجاه «العلموي» هو بالأحرى السائد في ألمانيا، وفي فرنسا إلى حدّ معيّن. لكن من غير المهمّ أن تكون «النزعة الأخلاقوية» أو «النزعة العلموية» هي الغالبة، للسبب الذي نعيد تكراره مرة

أخرى، أي لأنّ من التكلف إرادة الفصل التام بين هاذين الاتجاهين الممثِلَيْن لـوجهي العقليـة الحديثـة، والمتواجـديْن معًـا بنـسب مختلفـة عنـد كـل الـشعوب الغربيـة. ويبـدو أنّ الاتجـاه «الأخلاقوي» هو الراجح عموما في أيامنا هذه، بينما كانت الهيمنـة للاتجـاه «العلمـوي» قبـل سنوات. غير أنّ ما يَكسبه أحد الاتجاهين لا يفقده الآخر بالضرورة، إذ هما علـى أتم وفـاق، والعقلية المشتركة تجمع بينهما في رابطـة وثيقـة رغـم كـل الاهتزازات؛ ففيهـا تعـشِّش كـل الأوثان التي سبق الكلام عنها. إلا أنه يوجد الآن نوع مـن تبلـوُر عناصـر متنوعـة، وتتظـافر متخذة مفهومها للـ«حياة [الدنيا]» وما يتعلق بها مركزا عليه مدارها، كما كـان الحـال خـلال القرن التاسع عشر في التمحوّر حـول مركزيـة مفهـوم «العلـم [الظـاهري]»، وخـلال القـرن الثامن عشر حول مفهوم «العقل [الفردي]». ونحن نتكلم هنا عن مفـاهيم أو أفكـار، والأولى أن نتكلم عن مجرّد ألفاظ، لأنّ سحرها بكل وسعه هو الفعّال حقا في هذا النطاق. وما يُـسمّى أحيانا بـ«إيديولوجيا»، مع نبرة من الاستهانة من طرف الذين لا ينخدعون بها (نقـول هـذا، لأنه رغم كل شيء لا يزال يوجد بعض المنخدعين بهـا)، لـيس سـوى بَقْبَقَـة لفظيـة بـالمعنى الحصري. وفي هذا السياق، يمكننا العودة إلى كلمة «خرافـة» بمعناهـا الاشـتقاقي الـذي أشـرنا إليه منذ قليل، فهي شيء متواجد كمُخلَّف شكلي فاقد للمبرّر الحقيقـي لوجـوده. وبالفعـل، فإنّ سبب وجود الكلمات، هو التعبير عن أفكار؛ وأمّا إضفاء قيمـة علـى الألفـاظ في ذاتهـا، دون اعتبار لارتباطها بالأفكار، بل حتى عدم تضمينها أي فكرة أصلا، ثم الانسياق إلى تـأثير رنينها فحسب، فهذه هي الخرافة حقا. والمذهب «التسمياتي» [أو: «الأسمائي» الـذي يقـول: إن المفاهيم المجرّدة أو الكلية ليس لها وجود حقيقي، وإنمـا هـي مجـرد أسمـاء لفظيـة لا غـير]، بمختلف درجاته، هو التعبير الفلسفي عـن هـذا الإنكـار للفكـرة، بزعمـه وضـع الكلمـة أو الصورة بديلا عنها. فبخلطه بين المفهوم والتمثيل الحسّي، لا يُبقي في الواقع إلا هـذا الأخـير؛ وهو، بشكل أو بآخر، في غاية الانتشار في الفلسفة الحديثة، بينما لم يكن قبلها سوى استثناء، ولهذا دلالة كبيرة؛ وينبغي أيضا أن يُضاف كون «المذهب الأسمـائي» متضامن دائمـا تقريبـا مع المنهج التجريبي، أي الاتجاه الـذي يـرى أنّ التجربـة، وبـالأخص التجربـة الحـسيّة، هـي مصدر وغاية كل معرفة. فإنكار كل ما هو حقا راجع إلى الاستبصار والتحقق الروحـي، هـو

الذي نجده دائما كعنصر مشترك في صميم جميع هذه التوجهات والآراء، وذلك لأنّ هنا يكمن بالفعل الجذر الأصلي لكل الانحرافات العقلية. ولأنّ هذا الإنكار المفروض كمُسلَّمَةٍ مُسْبَقة بالضرورة هو الباعث لكل ما يساهم في تزييف مفاهيم الغرب الحديث.

لقد قدّمنا حتى الآن نظرة عامة على الوضع الراهن للعالم الغربي، خصوصا من حيث الجانب العقلي؛ وهكذا ينبغي أن تكون البداية، لأنّ كل ما سواه مرتبط به؛ ومن غير الممكن وقوع تغيّر هامّ ودائم دون حصول تغيّر قبل ذلك في العقلية السائدة. والمؤيّدون لعكس هذه الحقيقة لا يزالون ضحايا وَهْم حديثٍ جدا؛ فباقتصارهم على أن لا ينظروا إلا إلى المظاهر الخارجية، يعتبرون النتائج أسبابا، ويعتقدون مطمئنين أنّ ما لا يرونه لا وجود له. وكمثال بارز لهذا الوهم، المنهج المسمّى بـ«المادية التاريخية»، أو الاتجاه إلى إرجاع كل شيء إلى الأحداث الاقتصادية؛ والوضع السائد قد أصبح بالفعل على هذه الشاكلة، إذ إنّ الأحداث من هذا النمط اكتسبت في التاريخ المعاصر أهمّية لم تكن لها قط في الماضي؛ لكن بالرغم من هذا، فإنّ دوْرها لمْ ولن يكون أبدًا دورًا حصريًا يقصي غيره. وعلاوة على هذا، ينبغي أن نعلم جيدا أنّ «المُوَجِّهين»، سواء المعروفين منهم والمجهولين، يعرفون جيدا، أنّه لكي يكون تصرّفهم فعّالا، لابد قبل كل شيء أن يبتدعوا تيارات فكرية أو شبه فكرية، وأن يعتنوا بالحفاظ على إبقائها، وهم يقومون بهذا فعليا؛ ومع أنّ هذه التيارات سلبية تماما، فهي لا تقل عن كونها من طبيعة ذهنية. ففي عقلية الناس، ينبغي أوّلا أن يُزرَع ويَنبت ما سيتحقق بعد ذلك في الخارج؛ وحتى إلغاء كل ما يعود إلى البصيرة والوجدان الروحي، لابد له في المحل الأول من إقناع العقول بعدم وجوده، وتحويل نشاطهم إلى اتجاه آخر. ومع هذا فلسنا من الذين يزعمون أنّ الأفكار هي التي تقود العالم مباشرة؛ فهذه أيضا دندنة كثيرا ما أسيء استعمالها؛ ومعظم الذين يستعملونها لا يكادون يعرفون ماذا تعني الفكرة، هذا إذا لم يخلطوها تماما مع لفظتها. وبعبارة أخرى، إنّ هؤلاء المنتمين إلى هذه الفئة ليسو في كثير من الأحيان إلا «إيديولوجيين» ومن بين أسوأ الحالمين من ذوي النزعة «الأخلاقوية»؛ فباسم الأوهام السَّرابية التي يسمّونها «حق» و«عدل»، وهي التي لا تمتّ بأيّ صلة مع الأفكار الحقيقية، مارسوا في الأحداث الأخيرة تأثيرًا سيئا للغاية، وعواقبه الوخيمة بوطأتها الثقيلة

ماثلة للعيان، تغني عن لزوم الإلحاح على ما نريد قوله [كتب المؤلف هذا الكتاب عام 1927، أي عقب الربع الأول من القرن العشرين، الذي وقعت فيه أحداث تاريخية كارثية كبرى على المستويَيْن المادي والمعنوي؛ فخلاله وقعت الحرب العالمية الأولى، وأسّس الإلحاد الشيوعي دولته المستبدة في روسيا لِيتفشى بعد ذلك في قسم شائع من العالم، وألغيت تماما الخلافة الإسلامية بعد نحو ثلاثة عشر قرنا من تأسيسها، واحْتُلَّت بلدان إسلامية عديدة، وبدأت تتبلور معالم مشروع احتلال الصهاينة اليهود لفلسطين، زيادة على تفشي كل ما يشجّع الإلحاد والإباحية المطلقة والتدجيل بمختلف أشكاله الجلية والخفية في كل أنحاء الأرض]؛ وفي مثل هذه الحالات لا يوجد السُّذَّجُ فقط، وإنّما كما هو الحال دائما، يوجد الذين يقودونهم من غير علم منهم، والذين يستغلونهم ويستخدمونهم للحصول على فوائد فعلية لها واقع ملموس. وعلى أيّ حال، نكرّر ما قلناه على الدوام، وهو أنّ الأمر الأهم قبل كل شيء هو معرفة وضع كل شيء في موضعه الصحيح الأليق؛ وإنّ الفكرة المجرّدة الخالصة لا علاقة لها مباشرة مع ميدان النشاط الخارجي، ولا يمكن أن يكون لها على الخارج التأثير المباشر الذي تقوم به العاطفة. لكن الفكرة لا تقل عن كونها هي المبدأ، فهي التي لا بدّ لكل شيء أن ينطلق منها، وإلا كان فاقدا لكل أساس متين؛ والعاطفة، إن لم توجهها وتراقبها الفكرة، لا ينجم عنها إلا ما هو خطأ، وفوضى وغموض. وليس المقصود إلغاء العاطفة، وإنّما حفظها ضمن الحدود المشروعة، كما هو الشأن مع كل الأمور العارضة الأخرى. وإنّ بَعْث العَقلية المستبصرة والعرفان الروحي، حتى لو اقتصر على صفوة محدودة، في البداية على الأقل، هو الذي يبدو لنا الوسيلة لوضع حد للفوضى العقلية المهيمنة في الغرب. ولا سبيل غيره يمكن أن يبدّد الكثير من الأوهام الباطلة المعرقلة المحشوّة في عقلية معاصرينا، والكثير من الخرافات السخيفة الأخرى الخالية من كل أساس، وهي الأجْدر بالسخرية من تلك التي يهزأ بها خبط عشواء أناس يريدون الظهور في هيئة «المتنوّرين». ولا سبيل أيضا غير هذا يجعل بالإمكان إيجاد أرضية للتفاهم مع الشعوب الشرقية. وبالفعل، فإنّ كل ما قلناه لا يمثل فكرنا الخاص فحسب، فما لفكرنا من أهمية من حيث نسبته الشخصية، وإنما أيضا، لأنّه يمثّل ما هو الأجدر بالاعتبار، وهو موقف الشرق إزاء الغرب، عندما يكتفي،

لمواجهة غزوه الكاسح، بتلك المقاومة السلبية التي لا يستطيع الغرب فهمها، لأنها تتطلب قدرة باطنية، لا وجود عنده لما يكافؤها، ولا يمكن لأيّ قوة غاشمة أن تقهرها.

هذه القدرة هي مما وراء الحياة [الدنيا]، إنها أسمى من النشاط الظاهري ومن كل ما يَحُول ويزول، إنها متعالية عن الزمان، وكأنها مشاركة في الثبات الدائم الأعلى. وإذا كان بإمكان الشرقي أن يتحمّل صابرا هيمنة الغرب المادية، فلأنه يعلم نسبية الأشياء العابرة، ولأنّه يحمل في أعمق أعماق ذاته، الوعي بالخلود أو الشعور بالديمومة [أو بـ"الآن الدائم" حسب المصطلح الصوفي].

الباب الرابع

مخاوف وهمية وأخطار حقيقية

رغم غلوّ الغربيين في اعتقادهم تفوّقهم وتفوّق حضارتهم، فإنهم يشعرون بأنّ هيمنتهم على بقية العالم بعيدة عن أن تكون مضمونة بصورة نهائية، ويمكن أن تكون عُرضة لأحداث يستحيل عليهم توقعها، وبالأحرى قدرتهم على منع وقوعها. غير أنّ الذي لا يريدون رؤيته، هو أنّ العِلة الأساسية للأخطار التي تهدّدُهم تكمن في طبيعة الحضارة الأوروبية نفسها؛ فكل ما لا يعتمد إلا على نظام مادّي، كما هو الحال هنا، لا يمكن أن يحقق إلا نجاحا عابرا. والتغيير الذي يفرض قانونه في هذا الميدان الذي هو بالأساس غير مستقر، يمكن أن تكون له من كل وجه أوخم العواقب، وأن يحصل ذلك بتسارع مذهل تزداد شدته كلما ازدادت السرعة المكتسبة؛ ومن المحتمل جدا أن يؤول التقدم المادّي المفرط إلى كارثة. ولكي لا نميل ولو قليلا إلى إنكار هذا الاحتمال، يكفي التفكير في التطوير المستمرّ لوسائل التدمير، وفي دورها المتعاظم في الحروب الحديثة، وفي الآفاق التي تفتحها بعض المخترعات على المستقبل ولا تبعث على الطمأنينة [كتب المؤلف هذه الكلمات خلال بدايات القرن العشرين، فماذا كان سيقول لو عاش في أيامنا هذه، ورأى القنابل النووية والنيترونية والصواريخ العابرة للقارات والأسلحة الكيمائية والبيولوجية؟]؛ زد على هذا أنّ الآلات المُعَدّة للقتل ليست وحدها الخطيرة، ومع الحدّ الذي بلغته الأوضاع الآن، لا حاجة إلى كثير من الخيال لتصوّر الغرب في نهاية المطاف مدمّراً لنفسه بنفسه، إمّا في حرب مهولة لم تعط منها الحرب الأخيرة إلا فكرة ضئيلة [يعني الحرب العالمية الأولى]، وإمّا عن آثار غير متوقعة لأحد المنتجات، التي يحصل التعامل معها بلا خبرة، فتؤدي لا إلى دمار مصنع أو مدينة، بل قارة بأسرها. ولا يزال الأمل قائما حقا في أن تتوقف أوروبا وحتى أمريكا عن المُضيّ قدُما في هذا الطريق، وأن يكبحا الجماح قبل بلوغ مثل هذا الحدّ. ويمكن أن تحدث كوارث أقل حجما لتكون نذيرًا مفيدا يثير خوفا يتسبّب في وضع حدّ لهذا السباق المحموم المدوِّخ الذي لا يمكن أن يؤدّي إلا إلى الهاوية. وهذا أمر محتمل، لاسيما إذا اقترن بنوع من خيبة الأمل

والإحباط النفساني الشديد الجدير بتبديد ما يتوهّمه سواد الناس من «تقدّم أخلاقوي». وبالتالي فالتضخم المفرط للنزعة العواطفية يمكن أن يساهم أيضا في البلوغ إلى ساحل النجاة. وهذا بالتأكيد ما يجب أن يحصل إذا تُركَ الغرب لنفسه، فلم يَسَعْه إلا أن يجد في عقليته الخاصة وسائل ردّ فعل ضروري عاجلا أو آجلا. غير أنّ هذا كله لا يكفي بتاتا، في هذا الوقت بالذات، لتغيير الاتجاه الذي تسلكه الحضارة الغربية. ولمّا كان التوازن لا يكاد يتحقق في هذه الأوضاع، فدواعي الخشية من عودة إلى الهمجية المطلقة لا تزال قائمة، وهي نتيجة طبيعية لإنكار العقلية المستبصرة والروحانية السويّة.

ومهما يكن من أمر هذه التوقعات التي قد تكون بعيدة، فالغربيون اليوم لا يزالون يُقنِعون أنفسهم بأنّ التقدم، أو ما يطلقون عليه هذا الاسم، يمكن بل يجب أن يتواصل بلا تحديد؛ وأكثر من أيّ وقت مضى، يُوهِمون أنفسهم على حسابهم الخاص، أن مهمّة نشر هذا التقدم في كل مكان منوطة بهم، وفرضه بالقوة إن دعت الحاجة، على شعوب خطؤها الذي لا يُغتفر في نظرهم، هو عدم المسارعة للترحيب بهذا التقدم بكل امتنان. وهذا الهَوَس الجامح في الدعاية الذي أشرنا إليه من قبل، يشكّل خطورة شديدة على الجميع، لكنها بالأخص على الغربيين أنفسهم، بما تنشره من خوف وكراهية؛ ولم يسبق في أي وقت مضى أن بلغت عقلية الاندفاع إلى الغزو إلى الحد البعيد الذي وصلت إليه اليوم، وبالأخص لم يقع قط أنها أرادت إخفاء نفسها تحت قناع مظاهر النفاق الملازمة للنزعة «الأخلاقوية» الحديثة. زد على هذا، أن الغرب يتناسى أنه لم يكن له وجود تاريخي في عهدٍ كانت الحضارات الشرقية قد بلغت فيه غاية تطوّرها[1]. فالغرب بمزاعمه، يظهر للشرقيين كطفل، فخور باكتسابه سريعا بعض المعلومات الابتدائية، فاعتقد أنّه حاز المعرفة كلها وأراد تعليمها لشيوخ مشبعين بالحكمة وبالخبرة؛ وما هذا إلا خطل غير ضار، ولا يستدعي إلا ابتسامة إشفاق، لو لم تتوفر للغربيين تلك القوة الباطشة. وذلك لأنّ توظيفهم لها يُغيّر تماما واقع الأمور؛ وهنا يكمن الخطر الحقيقي بالنسبة لمن، على نحو عفوي، يقيم معهم علاقات، لا

---

(1) مع هذا، من الممكن أن يكون قد وُجدت حضارات غربية سابقة، لكن الحضارة المعاصرة اليوم لم ترث منها شيئا البتة، بل حتى ذكراهم فقدت، فليس علينا إذن الانشغال بها في سياق موضوعنا الراهن.

تهدف إلى «استيعاب» متوازن متبادل، هم ــ أي الغربيون ــ عاجزون تماما معنويا وحسّيا عن تحقيقه، لانعدام الكفاءة عندهم اللازمة لبلوغ ذلك. وذلك بلا ريب، لأنّ الشعوب الأوروبية، مشكّلة من عناصر غير متجانسة ولا تؤلف جنسا بالمعنى الحصري، فطبائعهم العرقية هي الأقل استقرارا والأسرع زوالا باختلاطهم مع أجناس أخرى. وفي أيّ مكان وقع فيه مثل هذا الاختلاط، فالغربي هو الذي يتمّ امتصاصه على الدوام، وما أبعده عن إمكانية امتصاصه هو للآخرين. وأمّا من وجهة النظر العقلية والروحية، فإن الاعتبارات التي عرضناها من قبل تعفينا من مزيد الإلحاح عليها. فحضارة لا ينقطع تغيّرها، والخالية من كل تراث روحي وعرفاني، والفاقدة لكل مبدإ عميق، لا يمكنها طبعا القيام بتأثير حقيقي على الحائزين بالتحديد على كل ما هو مفقود عندها. وإذا كان التأثير المعاكس ـــ أي تأثير الحضارات الشرقية على الحضارة الغربية المعاصرة ــ لم يحصل في الواقع أيضا، فما ذلك إلا لكون الغربيين عاجزون عن فهم ما هو غريب عنهم؛ فانعدام استيعابهم في هذا الصدد غير ناجم إلا عن تدنّي ذهني، بينما انعدام قابلية الاختراق عند الشرقيين مصدره العقلية المستبصرة والروحانية الخالصة.

وثمّة حقائق من الضروري قولها، وتكرار قولها بإلحاح، مهما كان الإزعاج الذي تحدثه عند كثير من الناس: فكل مظاهر التفوّق التي يتبجّح بها الغربيون، ما هي إلا وهم صرف، باستثناء التفوق المادّي وحده؛ فهذا الأخير حاصل في الواقع بمنتهى الجلاء، ولا أحد ينازعهم فيه؛ لكن، في العمق، لا يحسدهم عليه أحد أيضا؛ والمصيبة أنهم يسيئون توظيفه. وما من أحد لديه شجاعة النظر إلى الأمور على ما هي عليه، إلا ويقرّ بأنّ الغزو الاستعماري، شأنه شأن كل غزو مسلّح آخر، لا يعتمد على أيّ حق غير "حق" القوة الباطشة؛ ولتبرير الغزو، قد يقال عن شعب ضاقت به بلاده، إنه مضطر لتوسيع رقعة نشاطه، ولا يمكنه فعل هذا إلا على حساب الذين هم أضعف من أن يقاوموه، فهذا كلام مفهوم [لأنّه صريح خال من النفاق]، بل لا نرى كيف يمكن منع حدوث أمور على هذا النحو؛ لكن، ينبغي على الأقل عدم تبرير ذلك بإقحام مزاعم وجود «مصالح حضارية» لا دخل لها أصلا في الموضوع. وهذا هو الذي نسمّيه النفاق «الأخلاقوي»؛ وهو حاصل دون وعي عند

سواد الناس، الذين دأبهم على الدوام تقبّل ما يُلْقَن إليهم بكل وداعة، وما هو بنفس الدرجة عند الجميع. ولا يمكننا القبول بكون رجال الدولة، على الأخص، يخدعون أنفسهم بشقشقة الكلام الذي يستخدمونه عندما تستولي أمّة أوروبية على بلدٍ مَا، ولو لم يقطنه إلا قبائل بدائية حقا؛ ولن تجعلنا شقشقتهم نعتقد أنّهم يُنجزون حملاتهم المكلِّفة أموالا طائلة، ثم يقومون بأعمال من كل نوع، كل ذلك من أجل متعةٍ أو شرفِ «تمدين» أولئك المساكين، الذين لم يطلبوه أصلا. وينبغي للشخص أن يكون ساذجا حقا إذا لم يتبيّن أنّ الدافع الحقيقي لذلك أمر آخر تماما، وأنه يكمن في أمل اكتساب فوائد مادّية ومنافع ملموسة. ومهما كانت المبرّرات المزعومة، فالمقصود قبل كل شيء، هو استغلال البلاد، وفي أكثر الأحيان، استغلال سكانها في نفس الوقت، لأنّــه من غير المسموح تركهم يعيشون فيها كما يشاءون، حتى وإن لم يُحدِثوا لهم أي إزعاج. لكن لما كانت كلمة «يستغل» سيّئة الوقع في السمع، وضعوا بدلها في اللغة الحديثة لفظة «تنمية» البلاد؛ إنه نفس الشيء، لكن يكفي تغيير الكلمة لكي لا تصدم الشعور العام. وبطبيعة الحال، عندما يتم احتلال البلاد، يندفع الأوروبيون في نشر دعايتهم لأنّ ذلك مطلب ملحّ بالنسبة لهم. وتختلف في ذلك ممارساتهم تبعا للمزاج الخاص بشعوبهم، فبعضهم ينجزها بمزيد من البطش، وآخرون يتصرفون بنوع من اللباقة، وهذا الموقف الأخير، حتى إن لم يكن أصلا نتيجة تدبّر، فهو بلا ريب أكثر دهاء. أمّا عن النتائج الحاصلة، فإنهم ينسون دائما أن حضارات بعض الشعوب لا تناسب غيرهم لاختلاف العقلية بين هؤلاء وهؤلاء. وعندما يكون التعامل مع متوحّشين، فربّما لا يكون الشرّ كبيرا، ورغم هذا، فهم عند أخذهم بالمظاهر الخارجية للحضارة الأوروبية (لأنّ هذا الأخذ يبقى سطحيا على أيّ حال)، فهم عموما يندفعون إلى تقليد جوانبها السيئة عوض الأخذ بما يمكن أن يكون فيها من جانب طيّب. ولا نقصد التركيز على هذا الوجه من المسألة، الذي لم نأت على ذكره إلا عَرَضًا. أمّا وجهها الآخر الخطير، فهو أن الأوروبيين عندما يجدون أنفسهم بمحضر شعوب متحضرة، يتعاملون معهم كتصرّفهم مع متوحّشين، وحينئذ يجعلون حقا من أنفسهم أناسا لا طاقة للآخرين بتحمّلهم. ونحن لا نتكلم هنا عن أوباش فحسب، الذين من بينهم في أغلب الأحيان يُختار المستعمِرون والموظفون، وإنما نقصد سائر الأوروبيين تقريبا

بلا استثناء. وإنها لحالة ذهنية غريبة، لاسيما عند أناس لا ينقطع حديثهم عن «الحق» و «الحرية»، هذه التي تدفعهم إلى إنكار حق الحضارات الأخرى في أن يكون لها وجود مستقل؛ وهذا ما يطالبهم به الآخرون في كثير من الحالات، وما هو بالمطلب المجحف. بل يُوجَد شرقيون، لا يرون بأسا في إدارة أجنبية، لكن بشرط تحقيق هذا المطلب الوحيد، وهذا دليل على شبه انعدام لهاجس الأعراض المادية لديهم؛ لكن لا طاقة لهم بتاتا بتحمّل الهيمنة الأوروبية إذا هاجمت مؤسساتهم التراثية [المحتفظة بكنوزهم الحقيقية من شرائع دينية، وطرائق التربية الروحية، ومدارس عرفانية]. لكن هذا هو بالتحديد ما يفعله الأوروبيون قبل كل شيء، وهم يهاجمون ذلك الروح التراثي لأنهم يخشونه بقدر ما يقلّ فهمهم له، حيث إنهم محرومون منه. وهذا الصنف من الناس يخافون غريزيا من كل ما يتجاوزهم؛ وكل محاولاتهم في هذا الصدد تبقى فاشلة، لوجود قوة هناك لا تخطر بخلدهم عظمتها؛ وإذا ما انجرّ عن عدم تحفظهم وتطفّلهم بعض الحوادث المزعجة، فلا يرجعون باللوم إلا على أنفسهم. وفضلا على هذا، فإننا لا نرى بأي حق يريدون إجبار الجميع على الاهتمام الحصري بما هم به منشغلون، وعلى وضع اهتماماتهم الاقتصادية في المحل الأول، أو على تبنّي النظام السياسي الذي يفضلونه، وهو الذي حتى لو افترضنا أنه الأحسن بالنسبة لبعض الشعوب، فقد لا يكون بالضرورة كذلك عند الجميع؛ والأشد غرابة، هو أن لديهم نفس المزاعم، ليس إزاء الشعوب التي قهروها فحسب، وإنما أيضا إزاء الشعوب التي استطاعوا النفوذ والاستقرار في بلدانها، متظاهرين باحترام استقلالها؛ والواقع أنهم ماضون في نشر مزاعمهم هذه لتعمّ البشرية بأسرها.

ولو كان الأمر على غير هذا المنوال، لما كان هناك، بصورة عامة، ضغائن ولا عداوات مستحكمة ضدّ الغربيين؛ ولكانت علاقاتهم مع غيرهم من البشر كالعلاقات العادية السويّة بين الشعوب المختلفة، ولَأُخِذوُا دوما على ما هم عليه، بمحاسنهم وبعيوبهم التي يتميزون بها، وربّما مع تأسّف لعدم إمكانية الحفاظ معهم على علاقات من طراز عقلي وعرفاني رفيع مفيد حقا، دون أي سَعْي لتغييرهم، لأنّ الشرقيين لا يمارسون الدعاية بتاتا بهدف تحويل الآخرين إلى قناعاتهم [وإنّما يبيّنونها بأصدق ما يمكن: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد

﴿تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ (الآية 256 من سورة البقرة)، ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الآية 29 من سورة الكهف). وحتى الذين يُنظر إليهم على أنهم الأشدّ انغلاقا ضد كل ما هو غريب عنهم، كالصينيين مثلا، لن ينظروا بعين النفور للأوروبيين إذا أتوا إليهم فرادى للإقامة عندهم لممارسة التجارة. ولكنهم - لأنهم ذاقوا مرارة التجربة معهم- يعلمون جيدا الأمر الذي إليه يتعرّضون إذا تركوهم يفعلون ذلك، وما ينجرّ من تجاوزات وانتهاكات لما يبدو في البداية أنّه لا ضير فيه. إن شعب الصين مسالم بكيفية أعمق من أيّ شعب آخر؛ ونقول "مسالم" لا أنّه «يتشدّق بالسلام»، لأنّ الصينيين لا يشعرون أصلا بالحاجة إلى القيام في هذا الموضوع بنظريات إنسانية طنانة مصطنعة؛ فمزاجهم يبغض الحرب، هذا كل ما في الأمر. وإذا كان هذا ضعف من حيث اعتبار نسبي، ففي طبيعة الجنس الصيني قوة من طراز آخر تعوّض آثار ذلك الضعف، والوعي بهذه القوة يساهم بلا ريب في تحقيق هذا الوضع للروح المُحِبّة للسلام؛ وذلك أنه جنس موهوب بقدرة هائلة على الامتصاص، بحيث استطاع دائما استيعاب جميع الغزاة الذين تتابعوا على بلاده، وتمّ هذا بسرعة فائقة؛ والتاريخ خير شاهد على ذلك. وفي مثل هذه الأوضاع، فلا أكثر سخافة من الرّعب الوهمي الذي يسمّونه بـ«الخطر الأصفر»، الذي اخترعه سابقا "غليوم الثاني" [قيصر ألماني: 1859-1941، حكم من 1888 حتى 1918]، حتى إنه رسم له رمزا في إحدى لوحاته المعبّرة عن نزعة "دينية ميستيكية" مزعومة، والتي كان يرسمها ليُلْهي بها نفسه في أوقات فراغه. [رسم هذه اللوحة سنة 1895 وفيها تمثيل للجحافل الآسيوية مندفعة بقيادة "بوذا"، لغزو أوروبا الممثلة بنساء مسلحات تحت جناح الملاك ميكائيل دفاعا عن المسيحية]. والخيال الجامح الذي وصل إلى حدّ تصوّر الشعب الصيني رافعا السلاح لاكتساح أوروبا، لم يحصل لولا الجهل المُطْبَق لأغلبية الغربيين، وعجزهم عن تصوّر مقدار اختلاف الآخرين عنهم. ولو تخيّلنا أنّ غزوًا صينيا سوف يقع يومًا ما، فلا يمكن أن يحصل ذلك إلا في شكل تغلغل سلميّ، وليس هذا بالخطر القريب على أيّ حال. وإنّه لِمنَ الصحيح، أنْ لَوْ كان للصينيين نفس العقلية الغربية، لكان الهُراء البغيض الذي يُروّج عنهم علنا في كل مناسبة مُبرّرا كافيا تماما لكي يندفعوا إلى إرسال حملات في أوروبا؛ ولو حصل تجنّي على

الغربيين أقل من ذلك لاستخدموه كمبرّر لغزْو عسكري مسلّح؛ لكن الشرقيين لا يأبهون أصلا بهذه الأمور. وبحسب ما نعلم، لم يجرأ أحد على قول الحقيقة عن كيفية نشأة الأحداث التي وقعت سنة 1900؛ وها هي في كلمات قليلة: أراضي المفوّضيات الأوروبية في "بكين" كانت خارج تشريع السلطات الصينية؛ وفي المناطق التابعة للمفوضية الألمانية، تكوّن ملجأ حقيقي للصوص، من عملاء البعثة "اللوترية"، فكانوا ينطلقون منه للانتشار في المدينة لنهب كل ما يمكنهم نهبه، ثم يعودوا بما سلبوه إلى وكرهم، حيث لا يملك أحد الحق في القبض عليهم، فكانوا متأكدين من الإفلات من العقاب. وبلغ غضب السكان حدّ التهديد باكتساح أرض البعثة للقبض على المجرمين المحتمين بها؛ وأراد الوزير الألماني منعهم وشرع يخطب فيهم، لكنّه لم يُفلح وقُتِلَ خلال الشجار. وللانتقام من هذه الإهانة دون إبطاء، تمّ تنظيم حملة عسكرية؛ وأغرب ما في الأمر، أنّ جميع الدول الأوروبية، بما فيها انجلترا، انجرّت خلف ألمانيا [في هذه الحرب تحالفت ثمانية دول أوروبية ومعها الولايات المتحدة] واستُغِل شبح «الخطر الأصفر»، فكانت له فائدة في هذه المناسبة على الأقل. ولا حاجة إلى القول بأنّ المحاربين جنَوْا من تدخلهم فوائد معتَبرة، لاسيما في الجانب الاقتصادي. ولم يقتصر استغلال هذه المغامرة على الدول فحسب؛ فنحن نعرف أشخاصا كسبوا مواقع مِدْرَارة الفوائد، لأنهم شاركوا في هذه الحرب... وهكذا، لا ينبغي الذهاب لمن هم في أقبية المفوّضيات ليقال لهم إنّ «الخطر الأصفر» ليس بالواقع الحقيقي.

ولقد يعترض البعض قائلين: بالإضافة إلى الصينيين، يوجد اليابانيون، وهو شعب محارب بالتأكيد. فنقول: هذا صحيح، لكن، أوّلا: اليابانيون لا ينتمون حقيقة إلى الجنس الأصفر، لانحدارهم من خليط، الغالب عليه العناصر الماليزية، وبالتالي فإنّ لتراثهم طابع مختلف. وإذا كانت اليابان تطمح الآن إلى بسط سيطرتها على آسيا بكاملها، وإلى «تنظيمها» بالكيفية التي تريدها، فلأن تراثها "الشِينْتُوي" بالتحديد، المختلف في العمق عن التراث "التاوي" الصيني، يعلّق أهمية كبيرة على شعائر الحرب، وقد تلاحَم مع النزعة القومية المقتبَسة طبعا من الغرب ــــ وقد عُــرِف اليابانيون دائما بمهارتهم في المحاكاة ــــ فتحوّل إلى إمبريالية [توسّعية تسلّطية] مماثلة تماما لما يمكن معاينته في بلدان أخرى. ومع هذا، فلو اندفع

اليابانيون في مثل هذه المغامرة، فسيواجهون مقاومة كالتي تواجه الأوروبيين، بل ربّما أشد. فالصينيون لا يُضمِرون عداوة لأحد كما يضمرونها لليابانيين، لكونهم جيران لهم، ويتوجسّون منهم الخطر أكثر من غيرهم، وبالخصوص يحتقرونهم مع الخشية منهم، مثل إنسان يحبّ لنفسه الهدوء، فهو يخشى من كل ما يهدّد تعكير هدوئه. و«التقدّم» الغربي المزعوم لم يحصل الترحيب به إلا في اليابان وحده، لاعتقاد أهله إمكانية توظيفه في تحقيق تلك المطامع التي ذكرناها. وبعد هذا، فإن التفوق في التسليح حتى إذا اقترن مع أجود الكفاءات الحربية، لا يفيد دائما ضدّ بعض القوى التي هي من طراز آخر؛ وهذا ما عاينه جيدا اليابانيون في "فرموزا"، كما أنّ "كوريا" ليست بالنسبة إليهم فريسة هيّنة المنال. والواقع، إنّ سبب انتصار اليابانيين بسهولة في حرب لم يَعلم بها قسم كبير من الصينيين إلا بعد أن انتهت، هو التشجيع الذي تلقوه، لأسباب خاصة، من طرف عناصر معادية لسلالة "الماندشو" الحاكمة، وكانوا على علم بأن فعاليات أخرى ستتدخل في الوقت المناسب لمنع تجاوز مُجرَيات الأحداث حدودها. وفي بلاد مثل الصين، كثيرة هي الأحداث، مثل الحروب والثورات، التي تظهر في مظهر مختلف تماما بحسب النظر إليها من بعيد أو من قريب؛ ومهما بدا هذا غريبا، فإن النظر من بعيد هو الذي يضخمها؛ فهي تبدو هائلة عند النظر إليها من أوروبا؛ أمّا في الصين نفسها، فليست سوى مجرّد حوادث محلّية.

وبمثل خداع بصري من نفس النمط، يضفي الغربيون أهمية مفرطة على تحركات أقلّيات صغيرة مشاغبة، تتشكل من أقوام، حتى مواطنوهم لا يعرفون عنهم شيئا في كثير من الأحيان، ولا يُولونهم على أي حال أدنى اعتبار. ونعني بهم بعض الأفراد الذين تربّوا في أوروبا أو في أمريكا، ونجدُهُم اليوم بكثافة تزيد أو تقل في جميع البلدان الشرقية، وقد فقدوا بحكم تلك التربية الروح التراثي الأصيل؛ ولجهلهم المطبق بحضارة أمتهم، يحسبون أنهم يحسنون صُنعا بتظاهرهم بـ«التمدّن» الأفحش غلوًّا. وهؤلاء «الشباب» الشرقيون، كما يسمّون أنفسهم لإبراز توجّهاتهم، لن ينالوا أبدًا في بلادهم تأثيرا حقيقيا [ولعل أحسن مثال لهذا: تركيا التي استولى عليه أمثال هؤلاء الشباب بمساندة وتوجيه من الدول الأوروبية والحركة الصهيونية، فأطاحوا بالسلطان الصالح عبد الحميد الثاني سنة 1909، وألغوا

الخلافة الإسلامية سنة 1924 بعد أزيد من ثلاثة عشر قرنا من تأسيسها، وعملوا على زجّ الأمة التركية في براثن اللائكية الملحدة مدة عقود. لكن باءت كل جهودهم بالفشل الذريع كما هو مشهود اليوم]؛ وأحيانا، يُستخدَمون دون وعي منهم للقيام بدور لا يستريبون في شأنه، ويتمّ ذلك بسهولة بمقدار ما يأخذون أنفسهم مأخذ الجدّ. لكن، قد يحدث أيضا عند عودتهم للاتصال بأهليهم انقشاعا تدريجيا للغشاوة التي طمست وعيهم، ويتبيّن لهم أن هَوَاهُم وشُبهاتهم كانت قائمة بالخصوص على الجهل، وينتهون إلى الرجوع إلى أصلهم فيعودون شرقيين حقيقيين. وهذه العناصر لا تمثل إلا استثناءات ضئيلة، لكن ما يقومون به من ضجيج خارجي، يلفت انتباه الغربيين، فينظرون إليهم طبعا بعين العطف والرعاية، وينحجبون بهم عن معاينة الجموع الصامتة التي هم إزاءها غير موجودين إطلاقا. أمّا الشرقيون الحقيقيون فهم لا يسعون إلى أن يعرّفوا بأنفسهم في الخارج، وهذا ما يفسّر وقوع أخطاء غريبة؛ فكثيرا ما تعجَّبنا من السهولة التي يحصل بها قبول الكُتّاب الذين لا كفاءة لهم ولا إجازة، على أنهم الممثلون الحقيقيون لأصالة الفكر الشرقي، وقد يكونون أحيانا مَأجورين من طرف جهة أوروبية، فلا يعبّرون إلا عن أفكار غربية تماما؛ ولأنهم يحملون أسماء شرقية، يتمّ تصديقهم بطيب خاطر؛ وحيث إنّ أطراف المقارنة الأخرى غائبة، فإنّ ما يقولونه سيُنسب إلى جميع مواطنيهم، مع إن تلك التصوّرات والآراء لا تخصّهم إلا هم وحدهم، وهي في كثير من الأحيان على طرفي نقيض مع الروح الشرقية. ومن المعلوم، أنّ ما يبتدعونه سيقتصر تقديمه على الجمهور الأوروبي أو الأمريكي، أما في الشرق فلا يَسمع بذكره أحد قط.

وخارجا عن الاستثناءات الفردية التي كنا بصدد الكلام عنها، وأيضا عن الاستثناء الجمعوي الذي يشكله اليابان، فالتقدم المادّي لا يهمّ حقا أحدا في البلدان الشرقية [أي الاهتمام المتمثل في الحرص الشديد والشره الفاحش الذي يدور فلكه حول الإسراف في الترف والتبذير، ولا يقصد المؤلف الاهتمام بالشؤون المادّية كضرورة لحياة كريمة وعيش طيّب مشروع] حيث لا يجدون فيه إلا قليلا من المنافع الحقيقية وكثيرا من المضار؛ لكن يوجد إزاءه موقفان مختلفان، يمكن أن يبدوان حتى متعارضان ظاهريا، رغم صدورهما من

نفس العقلية. فالبعض لا يريد بَتاتا سماع كلام عن هذا التقدم المزعوم، وينغلق أنصارُ هذا الرأي في موقف مقاومةٍ سلبية تماما، ويواصلون تصرّفهم كأنّه غير موجود أصلا. أمّا الآخرون فيفضلون القبول المؤقت بهذا التقدم، مع النظر إليه كضرورة غير طيبة فرضتها ظروف غير دائمة، ولا يأخذونه إلا لكونه يوفّر وسائل تمكّنهم من مقاومة أكثر فعالية ضدّ الهيمنة الغربية والإسراع بالقضاء عليها. فهذان التياران موجودان في كل الأنحاء، في الصين والهند والبلدان الإسلامية. وإذا كان الثاني منهما يبدو حاليًا أنّ له الغلبة عموما، فلابد من تجنب الاستنتاج بأنْ لن يحدث أي تحوّل عميق في ما هو عليه الشرق. فالفرق بين الموقفين يرجع إلى مجرّد مسألة تتعلق بالفرصة المُتاحة؛ والتقارب الحقيقي مع الغرب لا يمكن أن يأتي من هنا، بل بالعكس تماما. وهناك شرقيون يريدون بعث نموّ صناعي في بلادهم يتيح لهم من الآن مصارعة دون خسائر مع الشعوب الأوروبية؛، وفي نفس الميدان التي تكرّس فيه محل نشاطها؛ ومع هذا، فهؤلاء الشرقيون لا يتنكّرون بتاتا لأيّ شيء أساسي من حضارتهم. ويضاف إلى هذا أنّ التنافس الاقتصادي لا يمكن أن يكون إلا مصدرًا لصراعات جديدة، إذا لم يحدث اتفاق في ميدان آخر ومن وجهة نظر أعلى. بَيْدَ أنّ هناك بعض الشرقيين وعددهم قليل، أدّى بهم التفكير إلى ما يلي: حيث إنّ الغربيين مُصمّمون على رفض كل مجال يتعلق بالاستبصار العقلي والعرفان الروحي، فلنكُفّ نهائيا عن فتحه معهم؛ لكن رغم كل شيء ربّما يمكن إقامة علاقات صداقة محدودة في الميدان الاقتصادي الصرف مع بعض الشعوب الأوروبية. وهذا وهمٌ سرابي آخر: فإمّا أن تكون البداية بالتفاهم على المبادئ، وعندئذ، بكيفية تلقائية تُسَوَّى كل العقبات الثانوية، وإمّا أن لا يتحقق أبدا الوصول إلى تفاهم حقيقي على أيّ شيء. والغرب وحده هو الذي ينبغي عليه القيام بالخطوات الأولى على طريق التقارب الفعلي، إذا كان قادرا على ذلك، لأنّ عدم الفهم الذي أثبته حتى الآن هو في الواقع مصدر كل العقبات.

إنّ الأمل سيبقى متعلقا بالغربيين إذا انقادوا في النهاية إلى النظر في المحل الحقيقي للسبب الذي نجمت عنه أخطر إساءات الفهم، وأنّه كامن في أنفسهم هم، ويتخلّوا عن المخاوف السخيفة التي يمثل «الخطر الأصفر» بالتأكيد أبرز مثال عنها. وقد جرت العادة أيضا

الإثارة العشوائية لشبح «الوحدة ـ أو الجامعة ـ الإسلامية»؛ ولا شك أنّ مبرّرات الخوف التي لا أساس لها أضعف نوعا مَا، ممّا هي عليه في الحالات التي سبق الكلام عنها، وذلك لأن الشعوب الإسلامية بموقعها الأوسط بين الشرق والغرب، لها في نفس الوقت سِمات مشتركة مع هذا وأخرى مع ذاك، ولديهم بالخصوص روح قتالية أشد بكثير مما هي عليه لدى الشرقيين الخُلّص؛ لكن بعد هذا، ينبغي تجنّب المبالغة في أي شيء. فالوحدة الإسلامية الحقيقية هي قبل كل شيء تأكيد لمبدإ طابعه عقيدي بالأساس؛ وسبب أخذه شكل مطالبة سياسية يرجع إلى ما اقترفه الأوروبيون من تصرّفات مسيئة؛ وعلى أيّ حال، فإنّ هذه الدعوة لا تشترك في شيء مع أيّ دعوات «قومية» لا تنسجم بتاتا مع المفاهيم الأساسية للإسلام. وإجمالا، ففي كثير من الحالات (ونحن نفكّر هنا بالأخصّ في شمال إفريقيا [التي كانت محتلة في عهد تأليف هذا الكتاب من طرف فرنسا، ماعدا ليبيا التي احتلتها إيطاليا])، يكفي لإزاحة كل خطر، إنْ كان ثمّة خطر، انتهاج سياسة «شراكة» واضحة المعالم، تحترم احتراما كاملا التشريع الإسلامي، ومستلزمة تخلّ نهائي عن كل محاولة «استيعاب». وعندما نفكر على سبيل المثال أنّ الشروط المفروضة للحصول على الجنسية الفرنسية تعادل بكل بساطة الارتداد عن الإسلام (وكثيرة هي الوقائع الأخرى من نفس النمط التي يمكن الاستشهاد بها في هذا الموضوع) فكيف حينئذ نستغرب وقوع مصادمات متكرّرة وصعوبات متواترة، كان بالإمكان تجنبها بيُسر لو أنه حصل فهم صحيح للأمور؛ ولكن، مرة أخرى، هذا هو بالتحديد الفهم المفقود تماما عند الأوروبيين. والذي ينبغي عدم نسيانه، هو أنّ الحضارة الإسلامية، في كل عناصرها الجوهرية، حضارة تراث روحي بكل دقة، كما هو شأن كل الحضارات الشرقية؛ وهذا سبب كاف تماما لكي يَستحيل أبدا أن تتطابق الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، مهما كان الشكل الذي تكتسيه، مع حركة كحركة "البولشيفية" كما يتوجّسه بعض الناس الجاهلين بما هي عليه حقيقة الأمور. ولا نريد هنا بتاتا إصدار أيّ حكم على "البولشيفية" الروسية، لأن من الصعب التعرّف الدقيق على حقيقة هذا الموضوع؛ ومن المحتمل أن تكون هذه الحقيقة مختلفة عن ما يشاع عنها، وأن تكون أكثر تعقيدا ممّا يظنه خصومها وأنصارها. لكن من اليقين أنها حركة ضديتها للتراث الروحي واضحة جدا،

وبالتالي فهي تنتمي برمّتها إلى العقلية الغربية الحديثة. وإنّ مِنَ السخافة المفرطة دعوى معارضة العقلية الغربية للذهنية الألمانية أو الروسية، ولا نعرف أيّ معنى يمكن أن يكون للكلمات عند الذين يؤيّدون مثل هذا الرأي، أو رأي الذين ينعتون "البولشيفية" على أنّها آسيوية". والواقع هو أن ألمانيا، على العكس، من بين البلدان التي بلغت فيها العقلية الغربية إلى أقصى درجة. أمّا الروس، فحتى إن كانت لديهم بعض السِّمات الخارجية للشرقيين، فعقليًا وروحيًا بعيدون عنهم غاية البعد. وممّا تجدر إضافته هنا، هو أنّنا نُدرِج "اليهودية" ضمن الغرب، وهي التي لمْ تمارس أي تأثير إلا في جانبه، بل ربّما إنّ فعلها المؤثر ليس غريبا عن تشكيل العقلية الحديثة بصفة عامّة؛ وبصفة أدق، فإن الدور البارز الذي لعبته في "البولشيفية" بواسطة العناصر الإسرائيلية، جعلت منه سببا خطيرا لتوجّس الشرقيين، ولاسيما المسلمين، الخوف من تصرّفاتهم وتجنّب تحركاتهم. ونحن لا نتكلم عن عدد قليل من المشاغبين من صنف «الشبيبة التركية» الذين هم في غاية الضدّية للإسلام، وهم في كثير من الأحيان من أصول إسرائيلية، ولا يملكون أدنى نفوذ. و كذلك في الهند، لا يمكن للبولشيفية أن تدخل إليها، لأنها ضدّ كل مؤسساتها التراثية، وبالأخص نظام الطبقات الاجتماعية. ومن حيث هذا الاعتبار لا يفرّق الهندوس بين نشاطها التخريبي والنشاط الذي حاول الإنجليز القيام به منذ زمن بعيد بكل أنواع الوسائل، وحيثما باء الإنجليز بالفشل؛ فالبولشيفية لن تكون أحسن حظا منهم. وأما في الصين، فكل ما هو روسي لا يجد عموما إلا نفورا شديدا، والروح التراثية هناك لا تقل رسوخا عمّا هي عليه في بقية الشرق. وإن أمكن بيُسر التسامح إزاء بعض الأمور بصفة مؤقتة، فهذا بسبب تلك القدرة على الامتصاص التي يتميّز بها الجنس الصيني، والتي تسمح في النهاية استخلاص النصيب الأوفر فائدة حتى من فوضى عابرة. وأخيرا لا ينبغي إثبات أسطورة وجود اتفاقات مستحيلة الوقوع، بدعوى وجود بعض عصابات المرتزقة في روسيا، الذين ليسوا سوى قطاع طرق أوباش، سَعِدَ الصينيون جدا بالتخلص منهم على حساب جيرانهم. وعندما يتبجّح البولشيفيون بكسب مناصرين لأفكارهم من بين الشرقيين، فهم يتباهون بالزور أو يخادعون أنفسهم بالوهم. والحقيقة، هي أن بعض الشرقيين، يرون في روسيا، سواء كانت بولشيفية أو

لم تكن كذلك، قوة مساعدة محتملة ضدّ هيمنة بعض القوى الغربية الأخرى؛ أمّا الأفكار البولشيفية، فلا يبالون بها أصلا، وحتى إن بدا لهم في بعض الظروف القبول بتفاهم أو تحالف مؤقت، فما ذلك إلا ليقينهم بأنّ هذه الأفكار لا يمكن لها أبدا أن ترسخ عندهم؛ ولو لم يكن الأمر على هذا النحو، لتجنّبوا تماما أدنى اقتراب منهم. وباعتبار عمل محددّ، يمكن القبول بأعوان لا وجود لفكر مشترك بينك وبينهم، بل ولا تشعر إزاءهم بأي احترام ولا تعاطف. والبولشيفية، بالنسبة للشرقيين الحقيقيين، كشأن كل ما هو آت من الغرب، لن تكون أبدا سوى قوة باطشة؛ فإن أمكن لهذه القوة أن يستفيدوا منها مؤقتا، فلا ريب أنهم سيهنئوا أنفسهم بذلك؛ لكن من المؤكد أنّ بمجرد انتهاء توظيفهم لها، سيأخذون كل الإجراءات اللازمة لكي لا تتمكن من أن تصير مصدر ضرر. وفضلا على هذا، فإن الشرقيين الذين يطمحون إلى التحرّر من هيمنة غربية لن يرضوا بالتأكيد، لبلوغ ذلك، وضع أنفسهم في أوضاع قد تؤوُل بهم إلى سقوط مباشر في براثن هيمنة غربية أخرى؛ فلا يستفيدون شيئا من هذا التغيير؛ وحيث إن مزاجهم يُقصي كل تسرّع محموم، فهم دائما يفضلون انتظار ظروف أكثر ملائمة، مهما بدت بعيدة، بدلا من التعرض إلى مثل ذلك الحادث المحتمل [أي احتمال السقوط في هيمنة جديدة بعد التخلص من هيمنة حاضرة].

وهذه الملاحظة الأخيرة تتيح فهم لماذا لم تُستغل حرب 1914 [أي الحرب العالمية الأولى] من طرف الشرقيين الحريصين أشد الحرص على التخلص من نَيْرِ إنجلترا، وذلك أنهم يعلمون جيّدا أنّه لو حصل انتصار لألمانيا، لأقدمت في أحسن الأحوال على فرض حماية عليهم بكيفية خفاؤها قد يزيد أو يقل، وهم لا يريدون بتاتا الوقوع تحت هذا الاستعباد الجديد. وما من شرقي أتيحت له فرصة التعرّف على الألمان عن قرب، إلا ويعلم أنه من غير الممكن التفاهم معهم بأحسن من الإنجليز؛ ونفس الوضع مع الروس، إلا أنّ ألمانيا بتنظيمها الهائل، توحي عموما وبحق، بمخاوف أكثر من روسيا [وهذا ما تحقق فعلا في الحرب العالمية الثانية بعد تأليف هذا الكتاب بخمسة عشر سنة]. والشرقيون لن يكونوا أبدا بجانب أي قوة غربية، بل هم على الدوام ضدّها، مهما كانت إن أرادت التسلط عليهم؛ ولا ضدّية عندهم لها إن لم ترد ذلك؛ أمّا بالنسبة لما سوى هذا، فموقفهم لا يمكن أن يكون إلا محايدا.

ونحن لا نتكلم هنا، بطبيعة الحال، إلا من وجهة نظر سياسية وما يتعلق بالدول أو المجموعات الشعبية؛ فمن الممكن دائما وجود حالات تعاطف أو كراهية شخصية، لكنها تبقى خارج هذه الاعتبارات؛ كما أننا عندما نتكلم عن عدم الفهم الغربي، فنحن لا نقصد سوى العقلية العامة، دون المساس باستثناءات محتملة، وإنها لَمِن أندر الاستثناءات. ومع هذا، فإذا حصل الاقتناع، وهو حاصل عندنا، بأنّ ثمة فوائد جمة عظمى تتمثل في الرجوع إلى علاقات طبيعية سوية بين الشرق والغرب، فيجب البدء من الآن بالإعداد له بالوسائل المتاحة، مهما بدت ضعيفة؛ وأولها تفهيم القادرين على الفهم، ما هي الشروط الضرورية لتحقيق هذا التقارب.

لقد سبق القول إنّ هذه الشروط هي قبل كل شيء شروط وضع عقلي، وهي في نفس الوقت سالبة وموجبة: ففي البداية، يجب إزاحة كل الأحكام المسبقة التي يُمثل كل واحد منها عقبة، وهذا هو المرمى الأساسي لكل الاعتبارات التي عرضناها حتى الآن؛ ثم بعد هذا، بعث العقلية المستبصرة الحقيقية والعرفان الروحاني الأصيل، الذي فقده الغرب؛ ويمكن أن تساعده بقوة على ذلك دراسة الفكر الشرقي بالكيفية الصحيحة مهما كانت محدوديتها. والمقصود في الجملة، هو عملية إصلاح تام للعقلية الغربية؛ هذا على أي حال، هو الهدف النهائي المنشود؛ لكن من البديهي أنة لا يمكن في البداية تحقيق هذا الإصلاح إلا عند صفوة محدودة، لكنها ستكون كافية لكي تثمر خلال فترة تطول أو تقصر؛ ففاعلية هذه النخبة لن يعوزها التأثير على جملة الوسَط الغربي، حتى إن لم تتصرّف في سبيل ذلك بكيفية ظاهرة معلنة [أي أنّ تصرّفها سيكون بالخصوص في شكل حضور روحي، تتركز فيه هِمَم أصحابه على إصلاح الوضع بمدد رباني لا بالوسائل الظاهرية المعهودة]. وهذه هي الوسيلة الوحيدة، بحسب الشواهد، لكي يتفادى الغرب الأخطار الحقيقية جدا، وهي غير الأخطار التي يظنها، وسيزداد تهديدها له أكثر فأكثر، إذا استمر في اتباع طرقه الراهنة. وسيكون ذلك أيضا الوسيلة الوحيدة التي تنقذ في الوقت المناسب، كل ما يمكن أن تحتَفظ به الحضارة الغربية، أي كل ما تملكه من عناصر نافعة من أيّ نمط كان، ومنسجمة مع العقلية المستبصرة السويّة، بدلا من تركها تختفي تماما بفعل إحدى تلك الكوارث التي أشرنا إلى إمكانية وقوعها في بداية هذا الكتاب، دون المخاطرة بإبداء أدنى تنبؤ يتعلق بها. وبالأخص إن تحققت مثل

هذه الكارثة، فإنّ الإعداد المسبَق لصفوة حائزة على البصيرة ومتحققة بالمعرفة الروحية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، هو وحده الذي يمكن منع العودة إلى الهمجية؛ وكذلك، إذا وَجدَت هذه النخبة الوقت الكافي لإحداث تأثير عميق على العقلية العامة فقد تُجَنِّبُ الغرب من أن تمتصّه أو تستوعبه حضارات أخرى، وهو افتراض أقل هَوْلا بكثير من الافتراض السابق، لكن ستصحبه على الأقل عقبات مؤقتة، بسبب الثورات العِرقية التي ستسبق بالضرورة مثل ذلك الاستيعاب. وفي هذا الصدد، وقبل المضي في هذا الموضوع إلى ما هو أبعد، نودّ أن نحددّ بدقة واضحة موقفنا: فنحن لا نهاجم الغرب في ذاته بتاتا، ولكن نهاجم فقط، أمرًا مختلفا من أصله، وهو العقلية الحديثة، التي نرى فيها انهيار العقلية المستبصرة والروحانية السوية في الغرب؛ وفي رأينا، لا رغبة أعزّ من إعادة إنشاء حضارة غربية خالصة مؤسسة على قواعد سويّة، لأن السبب الطبيعي للتنوع في الحضارات، الذي كان على الدوام موجودا، هو الاختلافات العقلية المميّزة للأجناس. لكن الاختلاف في الأشكال لا يُقصي بتاتا الاتفاق على المبادئ؛ والتفاهم والانسجام لا يعنيان أصلا التماثل المطّرد. واعتقاد عكس هذا يعني الانسياق خلف تلك الخيالات "الطوباوية" المساواتية الجامحة [أي التي تزعم إمكانية تحقيق المساواة الكاملة بين جميع البشر أفرادا وجماعات] والتي نحن ضدّها على وجه التحديد. والحضارة السوية، بالمعنى الذي نقصده، تستطيع دائما أن تتطوّر دون أن تشكل خطرا على الحضارات الأخرى؛ وبوَعْيها بالموقع الصحيح الذي ينبغي لها أن تأخذه في جملة العالم الإنساني الأرضي، تعلم كيف تحتفظ به دون أن تخلق أي تنافر أو عداوة، لعدم وجود أي مطالب عندها للهيمنة على الآخرين، ولامتناعها عن أي سعي لتحويلهم إلى مناهجها الخاصة بها. لكننا لا نجرؤ على القول بأنّ حضارة غربية خالصة، سوف تكون مكافئة لكل ما هي حائزة عليه الحضارات الشرقية في مجالات العقلية المستبصرة والعرفان الروحي؛ ففي ما مضى من العصور في الغرب، حتى في أبعد ما يعرّفنا به التاريخ، لا نجد هذا التكافؤ محققا بصورة تامة (باستثناء ربّما ما وُجد في بعض المدارس المغلقة للغاية، ولهذا من الصعب الكلام عنها بصورة يقينية)؛ لكن رغم هذا كانت توجد في هذا الصدد أمور لا يُستهان بها بتاتا، وقد أخطأ معاصرونا خطأ بالغا بتجاهلهم المطبق لها. ومن جانب

آخر، لو وصل الغرب ذات يوم، إلى إقامة علاقات في مجال العقلية المستبصرة والعرفان الروحي، مع الشرق، فنحن لا نرى لماذا لا يغتنمها لاستكمال ما لا يزال مفقودا لديه. فبالإمكان أخذ الغربيين دروسا أو استلهامات من الغير، دون التفريط في استقلاليتهم، لاسيما إذا لم يكن ذلك مجرّد نقل بسيط، وإنّما بتكييف ما اكتسبوه بأنسب طريقة تلائم عقليتهم الخاصة. لكن، مرة أخرى، ما هذه إلا احتمالات بعيدة؛ وفي انتظار رجوع الغرب إلى تراثه الروحي الخالص، فلا وجود ربّما لوسائل أخرى للتحضير لهذا الرجوع وللعثور مجدّدا على عناصره، إلا بانتهاج طريق القياس مع الأشكال التراثية التي لا تزال قائمة في الوقت الحاضر، وبالإمكان دراستها بكيفية مباشرة. وعلى هذا النحو، فإنّ فهم الحضارات الشرقية يمكن أن يساهم في إعادة الغرب إلى المناهج التراثية السوّية التي ألقى بنفسه بعيدا عنها بلا رويّة ولا تبصّر؛ ومن جانب آخر، سيحقق الرجوع إلى هذا التراث، بمقتضى ما هو عليه، التقارب الفعلي مع الشرق. و هذان الأمران مرتبطان في العمق، من أيّ وجهة يحصل النظر منها إليهما؛ وفي نظرنا يبدوان متكافئين في النفع، بل وفي الضرورة، وكل هذا الذي قلناه يمكن أن يُفهم بكيفية أحسن بما سنذكره لاحقا. لكن من الآن، ينبغي فهم إننا لا ننتقد الغرب من أجل التمتع التافه بالانتقاد، بل ولا بغرض إبراز انحطاطه العقلي الروحي بالنسبة للشرق. وإذا كان العمل الذي يجب البدء به سلبيا بالخصوص، فما ذاك إلا لأنّه، كما قلناه في البداية، ضروري لتمهيد الأرضية أولا، لكي يمكن البناء عليها بعد ذلك. وفي الواقع، لو يتخلى الغرب عن أحكامه المُسْبَقة، فإنّ نصف العمل المطلوب يكون قد أنجز، بل ربما أكثر من النصف، لأنه لا شيء حينئذ سيعارض إنشاء صفوة تتميز بعقلية مستبصرة وبتحقق بالمعرفة الحقيقية؛ والحائزون على المَلَكَات المطلوبة لذلك، لن يجدوا أمامهم الحواجز التي تخلقها الأوضاع الراهنة والتي يكاد يكون من المستحيل اجتيازها، لكي يلتحقوا بتلك الصفوة، وعندئذ سيجدون بيُسر وسيلة توظيف وتزكية ملكاتهم، بدلا من كبتها وخنقها بفعل التكوين، أو بالأحرى التشويه العقلي المفروض حاليا على كل من ليس لديه شجاعة التصميم على الوقوف خارج الأطر المعهودة. وأخيرا، نضيف أنه لكي يَتبيّن بطلان تلك الأحكام المسبقة التي تكلمنا عنها يَلزم سَبْقًا اكتساب درجة من الفهم الإيجابي؛ وبالنسبة

للبعض على الأقل، فإنه قد يصعب عليهم بلوغ هذه الدرجة أكثر ممّا يصعب عليهم مواصلة السير بعد حيازتها. وبالنسبة إلى عقلية حسنة التقويم سليمة الفطرة، فإنّ الحقيقة، مهما سمت، ينبغي أن تكون أيسر استيعابا من دقائق المفاهيم عديمة الفائدة التي يتسلىّ بها أصحاب «الحكمة الدونية» حكمة العالم الغربي.

القسم الثاني

إمكـــــانيات التقـــارب

الباب الأول

محاولات غير مثمرة

بإفصاحنا عن فكرة تقارب بين الغرب والشرق، لا ندّعي بتاتا إبداع فكرة جديدة؛ والفكرة الجديدة نفسها، لا تعني بالضرورة أنها جديرة بالاهتمام. وحبّ التجديد، الذي لا يعني سوى الحاجة إلى التغيير، والبحث عن الابتداع الشخصي، كنتيجة للنزعة الفردية الفكرية التي تؤول إلى الفوضى، هما من المميّزات الخاصة بالذهنية الحديثة، ويعبّران عن التوجّهات المضادّة للتراث الرّوحي الأصيل. وفكرة هذا التقارب وردت بالفعل على عقول كثير من أهل الغرب، وما هذا بالذي ينزع عنها شيئا من قيمتها ولا من أهميتها؛ لكن المشهود هو أنها لم تثمر إلى الآن أيّ نتيجة، بل إنّ التعارض بين الشرق والغرب ازداد حِدّة، ولا يزال تفاقمه متواصلا، وهذا أمر حتمي طالما يستمرّ الغرب في السّير على خطه المتباعد. فالغرب وحده هو الذي يتحمّل مسؤولية هذا التباعد، إذ أنّ الشرق لم يتغيّر قط في ما هو أساسي؛ وكل المحاولات التي لم تأخذ في الاعتبار هذا الواقع باءت طبعا بالفشل. والعيب الكبير في هذه المحاولات، هو أنها حصلت دائما في الاتجاه المعاكس لما كان ينبغي القيام به لكي تنجح: فالغرب هو المطالَب بالاقتراب من الشرق، إذ هو الذي ابتعد عنه، ولا جدوى في أن يُجهد نفسه لإقناع الشرق بالدنوّ منه، لأنّ الشرق لا يرى أن ثمة دَواعي استجدّت لكي يغيّر اليوم ما لم يتغيّر خلال القرون السابقة. ومن المعلوم أنّ الشرقيين لم يقصدوا قط إقصاء التكييفات التي تتلاءم مع الحفاظ على الرّوح التراثية السويّة؛ لكن إذا عُرِضَ عليهم تغييرٌ يكافئ تخريبًا لكل نظام قائم، فلن يكون بإمكانهم إلا الاعتراض عليه بالرفض القاطع؛ والمشهد الذي يعرضه الغرب هو في غاية البعد عن حثهم على الاقتناع بالأخذ به. وحتى

عندما يجد الشرقيون أنفسهم مُجْبَرين على قبول التقدّم المادّي بمقدار معيّن، فهذا لا يشكّل أبدا بالنسبة إليهم تحوّلا عميقا، لأنهم، كما سبق قوله، لا يُعِيرونه اهتماما كبيرًا؛ وسيأخذون به كالمُكْرَهين وكضرورة، وسيجدون فيه مزيدا من الدواعي للاستياء من أولئك الذين ألجأوهم إلى الخضوع له؛ فسيصُونونه داخل أنفسهم بمزيد من الصّرامة، وبمزيد من الابتعاد لكي يتعذّر المساس به.

ومن جهة أخرى، حيث إنّ الحضارة الغربية هي الأخيرة من بين الحضارات الأخرى كلها، فأبسط قواعد الأدب، لو أنها كانت مُطبّقة في العلاقات بين الشعوب والأجناس كما هي عليه بين الأفراد، لكانت كافية لِحَثّها ــ أي الحضارة الغربية ــ على القيام بخطوات التقارب الأولى، لا على غيرها التي هي أكبر منها عُمْرًا. وبالتأكيد، فإن الغرب هو الذي زجّ بنفسه عند الشرقيين، لكنه فعل ذلك بمقاصد معاكسة تماما لِمَا كان ينبغي فعله: فهو لم يقصد أخذ علم منهم، كما يليق بالشباب عند اجتماعهم بالشيوخ؛ وإنّما بذل جهده، أحيانا بالبطش، وأحيانا أخرى بالدهاء، لكي يحوّلهم إلى قناعاته الخاصة، ولكي يدعوهم إلى أمور لا حاجة لهم بها أصلا، بل لا يريدون حتى مجرّد سماعها. والشرقيون، وهم جميعا يُولُون التأدّب قدرًا عظيما، تَصْدُمُهم هذه الدعوة المحمومة في غير محلها، وتبدو لهم كالفضاضة الغليظة. والأدهى والأمرّ، أنها تُمارَس في بلادهم هم، وهذا يُعتبر انتهاكا لأعراف الضيافة. ولا ينبغي اقتراف خطإ، بظنّ أنّ الأدب الشرقي مجرّد تظاهر شكلي فارغ، كما هو حال العادات العامّة المعهودة في الظاهر، والتي يُطلِق عليها الغربيون نفس الاسم [أي اسم: "الآداب الاجتماعية"]، وإنّما يعتمد على أسباب عميقة، إذ يندرج ضمن جملة الحضارة التراثية بكاملها؛ أمّا في الغرب، فقد اختفت هذه الأسباب باختفاء التراث، وما تبقّى لا يعني شيئا سوى مخلفات شكلية خالية من كل محتوى حقيقي بالمعنى الحصري، ناهيك عن البدع التي لا ترجع بكل بساطة إلا إلى «الدُرجة» [«الموضة»]، ونزواتها التي لا مبرّر لها، والتي بها يتم السقوط في المحاكاة السّاخرة. ونعود إلى دعوة الغربيين غيرَهم لتغيير معتقادتهم: فبوضْع مسألة الأدب جانبا، فإنها عند الشرقيين دليل على الجهل وعدم الفهم، وعلامة على نقصان في العقلية المستبصرة، لأنها أساسيا تستلزم وتفترض هيمنة نزعة

عواطفية: فلا يمكن التحمّس في الدعوة إلى فكرة إلا إذا تعلقت بها مصلحة عاطفية مّا على حساب صفائها. أمّا الأفكار المُجرّدة النقيّة فيكفي عرضها على من يستطيعون فهمها، دون الانشغال أبدًا بجرّ قناعة أيّ أحد. وهذا الحكم السلبي على الحماس في الدعوة، ينطبق تماما على ما يقوله ويفعله الغربيون؛ وكل ما يعتقدون أنه دليل على تفوّقهم، ما هو بالنسبة للشرقيين إلا علامة على الدّونية.

وإذا وقفنا خارج كل حكم مسبق، وجب الخضوع للاعتراف بأنّه ليس لدى الغرب ما يعلّمه للشرق باستثناء ما قد يتضمّنه الميدان المادي الصّرف؛ وهو الميدان، ونكرّر هذا مرة أخرى، الذي لا يمكن أن يُعِيره الشرق اهتماما كبيرا، لأن لديه ما هو أنفس بكثير، وهو غير مستعدّ للتضحية به مقابل أعراض خالية المضمون وتافهة [مستبدلين الذي هو أدنى بالذي هو خير]. وفضلا عن ذلك، فإنّ التطوّر الصّناعي والاقتصادي- كما سبق ذكره ـــ لا يمكن أن يُحدِث سوى التنافس والصراع بين الشعوب؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون أرضية للتقارب، إلا إذا زُعم مرة أخرى أنه يتيح تقريب الناس بعضهم لبعض بدلا من أن يؤدّي بهم إلى قتال بعضهم لبعض. لكن نحن لا نرى هذا، وما هذا الكلام في جملته إلا تلاعب سيّء بالألفاظ. فنحن عندما نتحدث عن التقارب، فالمقصود هو التفاهم لا التنافس. ومن جهة أخرى، فالكيفية الوحيدة التي يمكن أن تستهوي الشرقيين لقبول التطوّر الاقتصادي عندهم، كما سبق بيانه، لا يترك أيّ أمل في هذا الجانب. والتسهيلات التي توفرها الاختراعات الميكانيكية للعلاقات الخارجية بين الشعوب ليست أبدا هي التي تتيح تفاهما أحسن فيما بينها؛ بل ما يَنتج عنها، بصورة عامة تماما، إلا زيادة في تواتر الصّدامات وفي توسيع الصّراعات؛ وأمّا الاتفاقيات التي تعتمد على مصالح تجارية صرفة، فمن الصعب معرفة أي قيمة يجدر إعطاؤها لها. فالمادة، بحكم طبيعتها، هي مبدأ للتقسيم والانفصال؛ فكل ما يصدر منها لا يمكن توظيفه لتأسيس وحدة حقيقية ودائمة؛ زد على هذا أنّ التغيّـر الذي لا ينقطع هو الحاكم في هذا النطاق. ولا نقصد بهذا القول أنّه لا ينبغي أصلا الاهتمام بالمصالح الاقتصادية؛ وإنّما، كما نعيده مرارا وتكرارا، يجب وضع كل شيء في محلّه الأنسب، ومحلّ تلك المصالح يوجد بالأحْرى في الأوضاع الطبيعية السوية في المرتبة الأخيرة

بدلا من الأولى. ولا نقصد أيضا بتاتا بأن يُجْعَلَ مكانها تخيّلات عاطفية مثالية على شاكلة «عصبة الأمم»؛ ولو كان هذا ممكنا لكان أقلّ هشاشة، إذ ليس لها أساس في هذا الواقع الملموس الغليظ الذي على أيّ حال لا تستطيع إنكاره، والمتمثل في الأشياء المنتمية للميدان الحسّي البحت؛ والعاطفة في نفسها، لا تقلّ تغيّرا وقلة ثبات، عن مَا ينتمي إلى هذا الميدان الحِسّي بالمعنى الحصري. وزد على هذا، أنّ الإنسانوية [أي النزعات الجامحة في أوهامها المتعلقة بمصالح الإنسان]، بكل أحلامها الوهمية، ليست في كثير من الأحيان إلا قناعا على المصالح المادية، وهو قناع يفرضه النفاق «الأخلاقوي». ونحن لا نؤمن بنزاهة المبشرين بـ«الحضارة»، والحق يُقال إنّ النزاهة ليست فضيلة سياسية. وفي صميم المسألة، لا يمكن أبدا العثور على وسائل تفاهم في المجال الاقتصادي ولا في الميدان السياسي؛ ولا يحصل هذا وتُجْنَى فوائده إلا بصفة ثانوية بعد التفاهم الحقيقي حول المبادئ. فتلك الوسائل، إن كانت موجودة، لا ترجع إلى نطاق المادة ولا إلى ميدان العاطفة، وإنّما تعود إلى مجال أعمق بكثير وأدْوَم استقرارا، ولا يمكن أن يكون سوى مجال العقلية المستبصرة. غير أننا بهذه الأخيرة نقصد معناها الحقيقي التام؛ وليس المقصود بتاتا، في فكرنا، تلك العقليات التي تدّعي الاستبصار زورًا وتزييفا، ويُصِرّ الغرب، مع الأسف، على عرضها أمام الشرق، إذ ليس لديه غيرها أصلا، حتى في توظيفها الخاص به؛ لكن هذا الذي قد يجد فيه الغرب قناعته في هذه الحالة، غير جدير تماما بتلبية أدنى ما يُرضي الاستبصار الشرقي، طالما هو فاقد لكل ما هو جوْهري وأساسي.

إن العلم الغَربي، حتى إن لم يتطابق مع مجرّد الصناعة ولم يتعلّق بتطبيقات عملية، لا يزال في نظر الشرقيين لايمثّل سوى تلك «الدراية الجاهلة» التي سبق الحديث عنها، وذلك لأنه لا يرتبط بمبدإ من مستوى سامي. وبانحصاره في العالم الحسّي الذي يَعتبره موضوعه الوحيد، ليس له من نفسه قيمة تأمّلية بالمعنى الحصري. ولو كان وسيلة تحضيرية لنيل معرفة من مستوى أعلى، فالشرقيون سينظرون إليه باحترام، رَغم كونه وسيلة ملتوية بالنسبة إليهم، لاسيّما أنّه لا يتلاءم إلا قليلا مع عقليتهم الخاصة؛ لكن الأمر على غير هذا النحو، فهذا العلم الغربي، بالعكس، مشكّل بكيفية تخلق حتميا وضعًا عقليا يؤول إلى إنكار كل معرفة

أخرى، وهذا هو الذي أطلقنا عليه اسم «العلموية»؛ أو يؤول إلى اعتباره كغاية في حدّ ذاته، أو لا منفذ له إلا في جانب التطبيقات العملية، أي في أسفل نطاق [من مراتب الوجود]، حيث كلمة «معرفة» نفسها، بكل المعنى الذي تدل عليه عند الشرقيين، لا تصبح مستعمَلة إلا في التعابير الأشد تعسّفا. والنتائج النظرية للعلم التحليلي، مهما بدت عظيمة بالنسبة للغربيين، ما هي إلا أمور صغيرة عند الشرقيين؛ وهي تبدو لهم كالمَلاهي الصبيانية، غير جديرة باهتمام من يستطيعون توظيف عقولهم السويّة في مجالات أخرى، ناهيك عن أولي الألباب الحائزين على البصائر المفتوحة، إذ ما عداها ليس سوى قبس منها، أو انعكاس لها عتمته تزيد أو تقل. هذه هي خلاصة «الفكرة السامية» ـ حسب قول الغربيين ـــ التي يمكن للشرقيين أن يتصوّروا بها العلم الغربي؛ هذا عندما تُعرَض عليهم أتمّ المنتوجات وأكثرها أصالة، دون الاقتصار على المعلومات الابتدائية المتوفرة في «النشر المبتذل»؛ وليس هذا بتاتا، من جانبهم، عجز عن فهمها وتقديرها حق قدرها، بل بالعكس، لأنهم حقا يقدّرونها بقيمتها الصحيحة، بمعيار مفقود عند الغربيين. وبالفعل، فلِخُلُوّ العلم الأوروبي من كل عُمق، لأنّه حقا ليس بأكثر مِمَّا هو به ظاهر، هو سهل التناول لأي شخص أراد الاجتهاد في تحصيله. ولا ريب أنّ ما من علم إلا وهو يتلاءم بالخصوص مع عقلية الشعب الذي أبدعه؛ لكن لا يوجد هنا أدنى مكافئ للعقبات التي يصادفها الغربيون الذين يريدون التعمّق في «العلوم التراثية» المعروفة في الشرق؛ وسبب هذه العقبات هو كون هذه العلوم منطلقة من مبادئ ليس لديهم أيّ فكرة عنها، ولأنها تستعمل وسائل تحقيق غريبة عنهم تماما، فهي تتجاوز الأطر الضيّقة المنغلقة على العقلية الغربية. وفقدان القدرة على التكيّف، إن كان موجودا عند الطرفين، فهو يُترجَم بكيفيات مختلفة: فبالنسبة للغربيين الذين يدرسون العلم الشرقي، هم يعجزون عن استيعابه بسبب عدم الفهم العضال الذي يتعذر علاجه مهما كان اجتهادهم، باستثناء أفراد قلائل جدا يمكن وجودهم على أيّ حال. أمّا الشرقيون الذين يدرسون العلم الغربي، فبالرغم من عدم اهتمامهم الكبير به، لا يمنعهم ذلك من فهمه، لكنهم غير مستعدّين طبعا لتكريس جهودهم إزاءه، وهي التي يمكن بذلها بكيفية أنجع وأحسن [في مجالاتهم العرفانية الخالصة]. وبالتالي فلا مُعوّل على الدعاية العلمية، ولا على

أي صنف من الدعايات الأخرى، للوصول إلى تقارب مع الشرق؛ بل إنّ الأهمية التي يعزوها الغربيون لهذه الأمور، تعطي للشرقيين تصوّرا لعقلية غربية هزيلة؛ وإذا نظر الغربيون إلى تلك الأمور على أنها تستحق الانتساب إلى العقل [الذكي المثقف المتوثب]، فإنها عند الشرقيين ليست كذلك [لأنه لا قيمة معتبرة للعقل عندهم إلا إذا كانت بصيرته الباطنية مفتوحة وموصولة بالمعرفة الروحانية والتوفيق الربّاني].

هذا وكل ما قلناه عن العلم الغربي، يمكن قوله أيضا عن الفلسفة، مع إضافة مزيد من الشدّة في الحكم؛ فزيادة على أنّ قيمتها النظرية ليست بأعلى ولا أقرب للحقيقة منه، هي خالية من أيّ منفعة عملية، التي مهما كانت نِسْبيّتها وضعف مستواها، تظل على أيّ حال ذات فائدة؛ وبهذا الاعتبار يمكن أن نضيف إلى الفلسفة، كل ما في العلم نفسه، مما ليس له من طابع سوى طابع مجرّد الفرضيات الصّرفة. زد على هذا أنّه لا يمكن أن يوجد أيّ فاصل عميق، في الفكر الحديث، بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية؛ فالأولى منهما تمكنت من الاشتمال على كل ما يصل إليه هذا الفكر؛ والثانية منهما، بالمقدار الذي لا تزال فيه مقبولة، لم تصبح مشكّلة سوى قسم منه أو نمط منه، ولا تُعطى له مكانة مخصوصة إلا بمقتضى العادة، ولأسباب تاريخية في الصميم، أكثر منها منطقية. و إذا كانت للفلسفة مزاعم أكبر من هذا، فذلك أسوأ، لأنّ مزاعمها لا يمكن أن تعتمد على شيء. وإذا أردنا اعتبار الوضع الرّاهن للعقلية الغربية، فلا شيء فيها مشروع سوى المفهوم الوضعي، الذي هو المآل الطبيعي للعقلانية «العلموية»، أو المفهوم البراجماتي [أي الذرائعي]، الذي يتجاهل تماما أيّ تأمّل نظري ليستمسك بنزعة عواطفية منفعية؛ فهذان هما التوجّهان اللذان تتأرجح بينهما الحضارة الحديثة برمّتها. وهذا البديل عند الشرقيين، على العكس، لا يعبّر، على هذا النحو، على أيّ معنى، لأنّ الذي يهمّهم حقا هو من وراء هذين الطرفين، كما أنّ مفاهيمهم من وراء كل المسائل الفلسفية المصطنعة، ومذاهبهم التراثية من وراء كل الأنظمة، ومن وراء المختَرَعات البشرية الصّرفة بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة، أيْ المختَرَعات الصادرة عن عقلية فردية، تجهل حدودها، فتعتقد أنها تستطيع الإحاطة بالكون كله، أو إعادة تركيبه كما يَعِنّ لهواها، وبالأخص تضع الإنكار المطلق كمبدإ لكل ما يتجاوزها. ونعني بهذا إنكار المعرفة

الميتافيزيقية، التي هي من طراز "فوق عقلي"، وهي المعرفة الاستبصارية الخالصة، أي المعرفة بامتياز. والفلسفة الحديثة لا يمكنها الاعتراف بوجود الميتافيزيقا الحقيقية، دون أن تهدم نفسها؛ أما ما تندرج عليه من «ميتافيزيقا زائفة»، فليس سوى تجميع إتقانه يزيد أو يقل لفرضيات عقلانية حصرًا، فهي إذن فرضيات علمية في الواقع، ولا تعتمد عموما على أي شيء ذي طابع جدّي. وعلى أيّ حال، فنطاقها يبقى على الدوام في غاية الانحصار؛ والعناصر القليلة المقبولة التي يمكن أن تختلط بها لا تذهب أبعد بكثير من ميدان العلم المألوف. واختلاطها الوثيق مع أوخم الأوهام، بكيفية لا تقل عن رداءة الشكل المنهجي المنظوماتي الذي تُعرض جملتها فيه، لا يمكن إلا أن تشوّه صورتها في أعين الشرقيين. فهؤلاء ليس لديهم هذا النمط الفكري الصِّرف الذي ينطبق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الحصري؛ ولا يمكن العثور عندهم على العقلية النسقية المُقَوْلَبَة في منظومات، ولا على الفردية الفكرية. غير إنهم إن سَلِمُوا من سلبيات الفلسفة، فقد استخلصوا من كل خليط غير نقي، ما يكافئ كل ما تتضمّن من مفاهيم مهمّة، بل هي تأخذ ضمن «علومهم التراثية» مرمى أعلى بكثير [مما عليه عند الغربيين]. وزد على هذا، إنّ لديهم ما هو أعظم وأوسع بكثير، لحيازتهم، كمبدإ لكل ما سواه، على المعرفة الميتافيزيقية، التي لا حدّ لمجالها إطلاقا. والفلسفة أيضا، بمحاولاتها في التفسير، وفي حدودها التعسّفية، ودقائقها عديمة الجدوى، وارتباكاتها المتواصلة، ومناقشاتها غير الهادفة، وثرثرتها الفارغة من كل مضمون، تبدو لهم بوجه خاص كلعبة صبيانية تافهة. ولقد ذكرنا في موضع آخر تقييم ذلك الهندوسي، الذي سمع لأول مرة عرضًا لمفاهيم بعض الفلاسفة الأوروبيين، فأعلن أنها أفكار ملائمة لصبيّ عمرُه ثمان سنوات على أكثر تقدير. فلا ينبغي إذن التعويل على الفلسفة لإثارة إعجاب الشرقيين، بل تأثيرها أدنى من تأثير العلم المعهود في هذا الشأن. كما لا ينبغي تخيّل أنهم يومًا مَا سوف يتبنّون هذه الكيفيات في التفكير، التي لا أسف على عدم وجودها ضمن حضارتهم، والتي بضيقها المتميّز تشكّل أحد أكبر الأخطار على العقلية المستبصرة. فهذا كله، بالنسبة إليهم، كما سبق قوله، ليس إلا تزييفا للعقلية السويّة، وقد يُناسب حصريًا العاجزين عن النظر إلى ما هو أعلى، وإلى ما هو أبعد؛ فهم محكوم عليهم، بمقتضى التشكيلة

الخاصة بذهنيتهم وبفعل تربيتهم، بالمكوث إلى الأبد في جهلهم بحقيقة الاستبصار والتحقق الروحي.

ونضيف كلمة تتعلق خصوصا بـ«فلسفات النشاط العملي»: فهذه النظريات لا تفعل إجمالا سوى تكريس التنحية التامة للعقلية المستبصرة: ومن وجهة نظر مَا، ربّما من الأوْلى التخلي صراحة عن كل تظاهر بتلك العقلية، بدلا من الاستمرار بلا حدّ في مغالطة النفس بتأمّلات تافهة؛ لكن حينئذ لماذا الإصرار على إرادة مواصلة ابتداع نظريات؟ ودعوى وجوب وضع النشاط [المادي] فوق كل شيء، بسبب العجز عن بلوغ مقام التأمّل الخالص، تعبّر عن موقف يماثل حقا موقف الثعلب في حكايته المعروفة... وعلى أيّ حال، فلا داعي للفخر بتحويل الشرقيين إلى مثل تلك المذاهب، وهم الذين يعتبرون التأمّل الخالص أسمى بلا مضاهاة من النشاط في الميدان المادّي؛ زد على هذا، أنّ الولَعَ بالنشاط الخارجي والبحث عن التقدم المادي متلازمان متآزران، ولا داعي إلى الرجوع مرة أخرى إلى هذا، لولا أنّ معاصرينا لا يشعرون بالحاجة إلى «التفلسف» في هذا الموضوع، وهذا ممّا يبيّن أنّ الفلسفة، كما يفهمونها، يمكن حقا أن تكون أيّ شيء، باستثناء الحكمة الحقيقية والمعرفة المستبصرة الخالصة. وحيث إنّ هذه الفرصة سانحة، فسنستغلّها من الآن لتبديد سوء فهم محتمل الوقوع: فالقول بأنّ التأمل الخالص أسمى من النشاط المادي، لا يعني أنّ على جميع الناس عدم الاكتراث بهذا الأخير؛ ففي أي مجتمع إنساني مُنَظَّم في ترتيب هَرَمِي، يجب أن تُسنَد إلى كل أحد الوظيفة المُلائمة لطبيعته الفردية الخاصة؛ وهذا هو المبدأ الذي يعتمد عليه أساسيا نظام الطبقات الاجتماعية في الهند. إذن، لو أن الغرب يعود يومًا مَا إلى تنظيم هرَمي وتراثي، أيْ معتمد على مبادئ حقيقية، فلن نزعم بتاتا أنه ينبغي على سواد الشعوب الأوروبية أن تتوجّه حصريًا إلى التأمل الخالص، أو ينبغي عليها أن تكون في هذا على نفس الدرجة التي عليها سواد الشعوب الشرقية؛ فذلك ممكن بالفعل في الشرق، لكن أوضاعا خاصة بالغرب من مناخ ومزاج، تعارض وسوف تبقى دائما مُعارضة لذلك. وقابلية اكتساب العقلية المستبصرة سوف تكون بلا ريب أوسع انتشارا بكثير ممّا عليه اليوم؛ لكن الأهم من ذلك، هو أنّ التأمل الخالص سوف يكون مخصوصًا بصورة طبيعية بصفوة، ولن تكون صفوة إلا

بحيازتها على البصيرة العقلية والتحقق بالمعرفة الرّوحية، ومن جانب آخر، فإنّ هذا كاف لكي يكون ذلك الوضع على عكس ما نشهده في العصر الحاضر، حيث الثراء المادّي يحتل في كل ميدان تقريبا أعلى مكانة فعلية، لأنّه يتناسب أوّلا مع الانشغالات والطمُوحات المهيمنة على الغربي الحديث بأفُقِه الأرْضي الصّرف، ثم لأنّ الثراء المادي هو نمط التفوّق الوحيد الذي يمكن أن ينسجم مع رداءة العقلية الديمقراطية [أي العقلية التي تسوّي بين الصالح والطالح، والعالي والسافل في اتخاذ القرارات] (إذا أمكن القول أنه فعلا تفوق). ومثل ذلك الانقلاب يسمح بقياس مدى شساعة التحول الذي ينبغي أن يحصل للحضارة الغربية، لكي تعود سويّة ومماثلة للحضارات الأخرى، ولكي تتوقف عن كونها سببا في الاضطراب والفوضى في العالم.

إننا عن قصد، امتنعنا إلى الآن عن ذكر "الدّين" من بين الأمور التي يمكن للغرب أن يعرضها على الشرق؛ وهذا لأنّ الدّين [بمفهومه الغربي الحديث] هو أيضا خصوصية غربية، وليس هو من الأمور المستحدثة، بل إن العقلية الحديثة تركّز كل عداوتها وعُنفها ضده، لأنّه هو العنصر الوحيد في الغرب الذي احتفظ بطابع تراثي؛ ونريد بهذا طبعًا الدين بالمعنى الحصري لهذه الكلمة، لا التشويهات والتقاليد المبتدَعة، تحت تأثير العقلية الحديثة، وهي موسومة بطابعه إلى حدّ أنها برمَّتها لا تكاد تختلف عن النزعة «الأخلاقوية» الفلسفية. وأمّا موقف الشرقيين من الدّين بالمعنى الحصري، فلا يمكنهم أن يقفوا إزاءه إلا موقف التبجيل بسبب طابعه التراثي تحديدا [أي لأنّ مصدره إلهي غير بشري]؛ بل لو أنّ الغربيين ظهروا أكثر تعلقا بدينهم مما هم عليه عادة، لنُظر إليهم بالتأكيد في الشرق على نحو أفضل. لكن الذي لا ينبغي نسيانه، هو أنّ التراث الروحي لا يكتسي الشكل الديني تخصيصا عند الشرقيين، باستثناء المسلمين، الذين يشتركون مع الغرب في أمور؛ والحال أنّ اختلاف الأشكال الخارجية ليس سوى مسألة تكيّف مع تنوّع العقليات. وفي المحلّ الذي لم يأخذ فيه التراث الروحي تلقائيا الشكل الديني، فما ذلك إلا لأنّه لا ينبغي له أن يأخذه فيه. والخطأ هنا هو إرادة جعل الشرقيين يأخذون أشكالا لم توضع لهم، ولا تُلبّي متطلبات عقليتهم، لكنهم من جانب آخر يعترفون بملاءمتها الممتازة للغربيين. وعلى هذا النحو يمكن أحيانا

رؤية هندوس يحثون أوروبيين على العودة إلى الكاثوليكية، بل يساعدونهم على فهمها، دون أيّ ميل أو تلميح لاعتناقها هم أنفسهم. ولا ريب أنه لا يوجد تكافؤ تام بين جميع الأشكال التراثية، وهذا لأنها تتناسب مع وجهات نظر بينها اختلاف حقيقي. لكن بالمقدار الذي يكون تبديل شكل بشكل آخر عديم الفائدة؛ وبالمقدار الذي تختلف فيه الأشكال غير الاختلاف في التعبير (وهذا لا يعني بتاتا أنها متعارضة أو متعاكسة)، فإنّ ذلك الاستبدال لا يمكن أن يكون إلا ضارا، لأنّه حتما يُحدث اختلالا في التكيّف. وإذا لم يكن للشرقيين ديانة بالمفهوم الغربي للكلمة، فلديهم كل ما يلائمهم؛ ولديهم في نفس الوقت، أكثر من ذلك في وجهة النظر العرفانية السّامية، إذ لديهم الميتافيزيقا الخالصة. وعلم اللاهوت [بالمفهوم الغربي] لا يمثّل في الجملة إلا ترجمة جزئية لها، تشُوبُها صبغة عاطفية ملازمة للفكر الديني كما هو عليه. فإذا كان للشرقيين نقص فإنه لا يتعلق إلا بوجهة نظر عاطفية، ولأنهم ليسوا في حاجة إليه بتاتا. وهذا الذي نقوله يبيّن أيضا لماذا نرى أنّ أفضل حلّ للغرب هو الرجوع إلى تراثه الخاص، ويُتَمّم بالميدان العرفاني الخالص (الذي لا يَخصّ إلا الصفوة). والدّيانة لا يمكنها أن تحلّ محل الميتافيزيقا [المقصود من الديانة هنا: الجانب الظاهري من الدين، أمّا الدين في جملته بالمعنى الإسلامي فهو يتضمّن أساسا في جوهره على أعلى مدارج الميتافيزيقا]، لكنه لا يتعارض بتاتا معها، والدليل: ما هو واقع في العالم الإسلامي حيث يتكامل المظهران اللذان يؤلفان تراثه الروحي [أي الجانب الشرعي الظاهري العام، والجانب العرفاني الباطني الخاص]. ونضيف أنه حتى لو طلّق الغرب النزعة العواطفية (أي تغليب العاطفة على العقلية المستبصرة)، فإنّ سواد الجمهور الغربي سيحتفظ على الأقل بحاجته إلى طمأنينة عاطفية لا يُوفّرها له إلا الشكل الديني؛ كما أنه سيحتفظ بحاجة إلى النشاط الظاهري، وهي التي لا يتعلق بها الشرقيون؛ فلكل جنس مزاجه الخاص؛ وصحيح أنْ ليس هذا سوى عرض من بين العوارض، لكنها معتبَرة عند الغالبية من الناس باستثناء صفوة قليلة العدد. ولا يمكن للغربيين، ولا ينبغي لهم، أن يجدوا الطمأنينة إلا في الدين بالمعنى الحصري، لا في هذه البدائل التي يزداد شذوذها أو يقلّ، ومنها تتغذى نزعة «الروحنة الميستيكية الزائفة» المعروفة لدى بعض معاصرينا، وما هي إلا ديانة قلقة ضالّة تمثل مرّة

أخرى عرضا من أعراض الفوضى العقلية التي يعاني منها العالم الحديث، بل يوشك أن تميته، إن لم يتحصّل على أدوية ناجحة قبل فوات الأوان.

وهكذا، فمن بين مظاهر الفكر الغربي، يبدو بعضها بكل بساطة سخيفا في نظر الشرقيين، وهي التي تتميّز بطابع حديث تخصيصا؛ أمّا البعض الآخر فهو جدير بالاحترام، لكنه لا يلائم إلا الغرب حصْريا، مع أن الغربيين اليوم متوجّهون إلى الغض من شأنه أو إلى رفضه، لأنّه من غير شك لا يزال يمثل أمرا عاليا جدا بالنسبة إليهم. وبالتالي، فمن أيّ وجه أردنا فحص المسألة، نرى أنّ من المستحيل تحقيق تقارب على حساب العقلية الشرقية. وكما سبق قوله، إن الغرب هو الذي يجب عليه التقرب من الشرق؛ ولكن لكي يتم ذلك فعليا، فإنّ حسن النية وحده لا يكفي، والواجب بالخصوص، هو الفهم. والحال الحاصل إلى الآن، هو أن الغربيين الذين اجتهدوا في تفهّم الشرق، بجدية وصدق يزيدان أو يقلان، لم يصلوا عموما إلا إلى أسْوإ النتائج، لأنهم انطلقوا في بحوثهم من كل الأحكام المُسبَقة المحشوّة في عقولهم، لاسيّما أنهم من «المتخصّصين»، الذين اكتسبوا قبل ذلك عوائد ذهنية من المستحيل عندهم التخلي عنها. وبالتأكيد، يوجد من بين الأوروبيين الذين عاشوا في صلة مباشرة مع الشرقيين، آحاد استطاعوا فهم واستيعاب بعض الأمور، لأنهم بالتحديد ليسوا أصلا من «المتخصّصين»، فكانوا أكثر حرّية من أولئك المقيّدين في أفكار مسبقة؛ لكن هؤلاء في الغالب لم يكتبوا ما تعلّموه، واحتفظوا به لأنفسهم؛ ولو نطقوا به إلى غيرهم من الغربيين لوجدوا منهم عدم فهْم يحبطهم ويثنيهم، ليعودوا إلى الالتزام بالتحفظ الذي يلتزم به الشرقيون. فالغرب في مجمله، لم يعرف إذن أبدا كيف يجني فائدة من بعض هؤلاء الأفراد الذين يمثلون استثناء. أمّا الأعمال التي تمّ القيام بها حول الشرق ومذاهبه، فالأحسن في غالب الأحيان عدم العلم بوجودها، لأنّ الجهل البسيط أوْلَى من الأفكار الخاطئة. ولا نريد تكرار ما قلناه في مواضع أخرى عن منتوجات المستشرقين: فمن جانب: تضلّل الغربيين الذين يرجعون إليها وليس لهم وسيلة لتصحيح أخطائها؛ ومن جانب آخر: تساهم في المزيد من إعطاء الشرقيين، بما فيها من عدم فهم مبسوط، أسوأ فكرة عن العقلية الغربية. وهذا الجانب الأخير يؤكد لدى الشرقيين تقديرهم لكل ما يعرفونه عن الغرب، ويزيد موقفهم المتحفظ الذي

سبق ذكره حدّة؛ لكن الجانب الأوّل أشد خطرا، لاسيّما إذا كانت المبادرة لحصول تقارب ينبغي أن تأتي من الغرب أوّلا. وبالفعل، فالشخص الذي له معرفة مباشرة بالشرق، ويقرأ أسوأ ترجمة أو أبعد شرح عن حقيقة النص المشروح، يمكنه أن يميّز رغم كل هذا ما تبقى من شذرات صحيحة، دون علم من المؤلف الذي لم يفعل سوى نقلها بلا فهم، ولم يأت على ذكر ما هو صحيح إلا بنوع من الصّدفة (ومثل هذا واقع بالخصوص في الترجمات الأنجليزية، التي قام بها أصحابها بعناية ودون تحيّز مفضوح، لكن أيضا دون حرص على إدراك الفهم الصحيح)؛ بل يمكنه في كثير من الأحيان اكتشاف المعنى الصحيح من خلال العبارة التي شوّهته؛ وعلى أيّ حال يمكنه الاطلاع بلا إشكال على مؤلفات من هذا النوع، حتى إن لم يستخلص منها أيّ فائدة. لكن الأمر مختلف تماما بالنسبة للمطالع العادي؛ فهو لا يملك أيّ وسيلة للتمييز، ولا يمكن أن يكون له إلا واحد من موقفين: فإمّا أن يعتقد بصدق أنّ المفاهيم الشرقية هي حقا كما هي معروضة عليه، فيشعر إزاءها باشمئزاز ونفور يمكن تفهّمه جدا، وستتعزز في نفس الوقت أحكامه الغربية المسبقة؛ وإمّا سيتبيّن له أنّ هذه المفاهيم لا يمكن في الواقع أن تكون في هذا المستوى من السخافة والخلوّ من كل معنى، وسينتابه شعور مبهم بأنّ وراء هذا أمر آخر، لكنه لا يعلم ما يمكن أن يكون عليه ذلك الأمر، ويفقد كل أمل في معرفته، فيتخلى عن الاهتمام به، بل لا يريد حتى مجرّد التفكير فيه. وعلى هذا النحو تكون النتيجة دائما هي مزيد من الابتعاد لا من التقريب. ونحن لا نتكلم طبعا إلا عن المهتمين بالأفكار، لأنّ مِن بيْنهم يوجد أشخاص يستطيعون إدراك الفهم إذا توفرت لديهم الوسائل؛ أمّا الآخرون الذين لا يرون في هذا سوى مسألة فضول وتنقيب، فلا شأن لنا معهم. زد على هذا، أنّ غالبية المستشرقين ليسوا سوى أهل تنقيب، ولا يريدون أن يكونوا غير ذلك؛ وطالما اقتصروا على أعمال تاريخية أو متعلقة بفقه اللغة، فليس لهذا أهمية كبيرة؛ ومن البديهي أنّ كتبا من هذا النمط لا يمكن أن تُستعمل في أي شيء لبلوغ الغاية التي نعتبرها هاهنا؛ لكن خطرها الوحيد في الجملة، هو الخطر الذي تشترك فيه كل أخطاء التنقيب، ونعني به تفشي هذا «القِصَر في النظر العقلي» الذي يحصر كل معرفة في البحث عن تفاصيل [فرعية هامشية]، وتبذير جهود بالإمكان توظيفها بكيفية أحسن في الكثير من الحالات. لكن أخطر

من هذا بكثير في نظرنا، هو ما يمارسه المستشرقون من دعوى فهم وشرح المذاهب، بتشويهها بالكيفية التي لا تُصدّق، مع التأكيد أحيانا على أنهم يفهمونها أحسن من الشرقيين أنفسهم (مثل "ليبنتز" الذي تخيّل أنه اكتشف المعنى الحقيقي لتخطيطات "فو ــ هي")، ودون أن يفكروا قط في التعرّف على رأي الممثلين المُجازين للحضارات التي يريدون دراستها، مع أنّ هذا هو أول عمل ينبغي القيام به، بدلا من التصرف كأنهم يقصدون إعادة إنشاء حضارات انقرضت.

وهذه الدعوى التي لا تصدّق، لا تعني سوى اعتقاد الغربيين في تفوّقهم المخصوص بهم وحدهم؛ وحتى إذا رضوا بالأخذ بعين الاعتبار أفكار الآخرين، فإنهم يظنون بأنفسهم أنّ لهم من الذكاء ما يفهمون به هذه الأفكار أحسن بكثير من الذين صاغوها، ويكفيهم النظر إليها من خارج لكي يعرفوا ما تتضمنه بالكامل. و إذا بلغ الاعتزاز بالنفس إلى هذا الحدّ، فإنه سيتم في أغلب الأحيان تفويت جميع الفرص لإمكانية الحصول على تعلم حقيقي. ومن بين الأحكام المسبقة المساهمة في الإبقاء على مثل هذه التشكيلة العقلية، يوجد ما كنا قد سميناه بـ «الحُكم الكلاسيكي المُسْبَق»، وهو الذي أشرنا إليه في سياق الحديث عن الاعتقاد في وجود «الحضارة» الوحيدة والمطلقة، وذلك الحكم ما هو في الجملة إلا شكل خاص من هذا الاعتقاد؛ وذلك أن الحضارة الغربية الحديثة تعتبر نفسها وريثة الحضارة الإغريقية الرومانية (وهذا لا يصحّ إلا بمقدار معيّن)، ولا ينبغي التعرف على شيء آخر غير هذا[1]. ويتم إقناع النفس بأن كل ما عداها غير جدير بالاهتمام، أو لا يمكن أن يكون سوى موضوع ذي أهمية أثرية. ويصدر الحكم بأنّــه من غير الممكن وجود أي فكرة مقبولة أخرى، وحتى لو وُجدت بطريق الصدفة فلا بدّ أنها كانت موجودة أيضا في العصور القديمة اليونانية والرومانية؛ هذا إذا لم يُزعم بأنْ لم يكن ذلك ممكنا إلا لأنها استُعيرت من هذه

(1) في كلمة أمام مجلس النواب، ألقاها "م. براكس" خلال نقاش حول إصلاح التعليم، سجّلنا هذا المقطع المتميّز جدا من حيث صراحته في هذا الموضوع: «إننا نحيا ضمن الحضارة الإغريقية الرومانية. ولا وجود لغيرها بالنسبة إلينا. والحضارة الإغريقية الرومانية بالنسبة إلينا، هي الحضارة وكفى، بلا زيادة». فهذه الألفاظ، وبالأخص التصفيقات بالإجماع المساندة لها، تبرّر تماما كل ما قلناه في موضع آخر عن «الحكم الكلاسيكي المسبق».

الأخيرة، وحتى الذين لا يقولون مثل هذا بصراحة، فلا أقل من تأثرهم بهذا الحكم المسبق. ويوجد آخرون، مع إظهارهم نوعا من القبول للمفاهيم الشرقية، يُجهدون أنفسهم في إرادة إدراجها ضمن أطر الفكر الغربي، وهذا يعني تشويهها تماما، وأنهم في الصميم لم يفهموا منها شيئا. فالبعض مثلا، لا يريد أن يرى في الشرق إلا ديانة [بالتصور الغربي] وفلسفة، أي كل ما ليس بموجود، ولا يرون شيئا ممّا هو موجود في الواقع. ولا أحد بالغ إلى أبعد حدّ في هذه المقارنات الخاطئة مثل المستشرقين الألمان، وهم بالتحديد أصحاب الدعاوي الأشد جموحا، وكادوا أن يحتكروا تماما شرح المذاهب الشرقية؛ وبحكم تشكيلة عقليتهم الضّيقة في نسقيتها، لا يجعلون من تلك المذاهب فلسفة فحسب، وإنما مذهبًا مشابهًا تماما لفلسفتهم الخاصة، بينما هي أبعد ما يمكن أن تكون لها علاقة بمثل هذه المفاهيم الفلسفية. ولا يمكن طبعا أن يعترفوا بعدم الفهم، ولا أن يمتنعوا عن إرجاع كل شيء إلى مقياس عقليتهم، مع نظرهم بعين الإجلال إلى ما ينسبون إليهم هذه الأفكار اللائقة بصبيان عمرهم ثمان سنوات. وزد على هذا، أنّ الفلاسفة في ألمانيا أقحموا أنفسهم مباشرة في هذا الميدان؛ و"شوبنهاور" [1788 ـــ 1860] بالخصوص، يتحمّل نصيبا من المسؤولية في الكيفية التي يتم بها شرح النصوص الشرقية؛ وكم من أناس، حتى خارج ألمانيا، ذهبوا، تبعًا له ولمريده "فون هارتمان" [1842 ـ 1906]، يردّدون كلمات جاهزة مثل «التشاؤم البوذي»، مفترضين بطيب خاطر أنه يشكّل صميم المذاهب الهندوسية؛ وقد بلغ الجهل بعدد كبير من الأوروبيين أنّ البوذية هي ديانة الهند؛ وكما هو حاصل على الدوام في مثل هذه الحالات، فإنهم لا يرون بأسا في النطق بالكلام العشوائي الخالي من كل تمييز. وإضافة إلى هذا، فإنّ سبب إضفاء الجمهور على الأشكال المنحرفة للبوذية أهمّية مبالغ فيها، هو الكم الهائل من المستشرقين الذين تخصصوا فيها، بل وجدوا الوسيلة التي يشوّهون بها حتى هذه الانحرافات عن العقلية الشرقية الأصيلة. والحقيقة هي أنه لا وجود بتاتا حتى في البوذية لأيّ مفهوم شرقي «متشائم»؛ وصحيح أن لا وجود فيها أيضا للـ«تفاؤل»؛ وهذا بكل بساطة يدل على أنّ هذه العناوين الملصقة وهذه التصنيفات لا تنطبق على المفاهيم الشرقية، كما لا تنطبق عليها كل النعوت والتصنيفات المطبّقة على الفلسفة الأوروبية. والشرقيون لا ينظرون إلى هذه المسائل بهذه

الكيفية؛ وذلك لأنّ رؤية الأمور على أنها «متفائلة» أو «متشائمة» تعود إلى النزعة العواطفية الغربية (ونفس هذه النزعة دفعت "شوبنهاور" إلى البحث عن «طمئنينات وسلوى» في "الأوبانيشاد" [من الكتب الهندوسية المقدسة])؛ والرصانة والطمأنينة العميقة والصفاء التي يجدها الهندوس في التأمل الروحي الخالص هي بعيدة تماما وراء هذه العوارض العاطفية. وسيطول التعداد لو أردنا تسجيل كل الأخطاء من نفس هذا النمط، فواحدة منها كافية للدلالة على انعدام تام للفهم؛ ولا نقصد هنا إعطاء قائمة للمسائل الخاطئة، سواء منها الجرمانية أو غيرها، التي أفرزتها الدراسات حول الشرق، والمؤسسة على قواعد خاطئة وخارجة عن كل مبدأ حقيقي. وما أتينا على ذكر "شوبنهاور" إلا لكونه مثالا «نموذجيا» في هذا الصدد؛ ومن بين المستشرقين بالمعنى الحصري ذكرنا آنفا "داسان"، الذي فسّر نصوصا هندوسية تبعا لمفاهيم "شوبنهاور"؛ ونذكّر مرة أخرى بـ"ماكس مولر"، الذي أجهد نفسه في الكشف عن «بذور البوذية»، تبعًا لتصوره الخاص على أيّ حال، أي في البدعة، حتى في النصوص "الفيدية" التي هي الأسس الجوهرية للعقيدة التراثية الهندوسية الأصيلة السوية [وصَفُ المؤلف للبوذية على أنها "بدعة" لا يعني بها البوذية الأصلية السويّة وإنما يقصد المدارس المنحرفة المنتسبة إليها والمنتشرة بالأخص في الغرب]. وهكذا يمكن أن نواصل في تعداد هذه الأخطاء التي يَصعب حصرها، حتى لو اكتفينا بتسجيل واحدة أو اثنين منها عند كل باحث؛ لكن سنقتصر على إضافة مثال أخير لأنّه يبيّن بوضوح تام، نوعا من التحيّز المسبق المتميّز جدا؛ وهو يتعلق بـ"أولد نبارغ" [1854 ـــ 1920] فكمسلّمة أولى يُزيح كل النصوص التي تذكر وقائع تبدو كأنها معجزات، ويؤكّد على أنّه لا ينبغي اعتبارها إلا كإضافات متأخرة عن النص الأصلي، وهو يفعل هذا، ليس فحسب باسم «النقد التاريخي»، وإنّما لمبرّر آخر وهو أنّ «الهندو ـ جرمانيين» (هكذا) لا يؤمنون بالمعجزات؛ فإن كان يتكلم، إن شاء، باسم الألمان المحدثين، المخترعين عن قصد لـ«علم الأديان» المزعوم، فهذا شأنه؛ لكن دعواه أنّ الهندوس يشاركونه إنكاراته المضادة للتراث الروحي العرفاني، فهذا يعني أنه تجاوز في مغالطاته كل حدّ. ولقد وضحنا في موضع آخر ما ينبغي الأخذ به في شأن فرضية «الهندو ـ جرمانية»، التي لا مبرّر لوجودها سوى أسباب سياسية؛ فاستشراق الألمان،

كفلسفتهم، أمست أداة في خدمة الطموح الوطني، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ الممثلين لهما من أولي النوايا السيئة. وليس من السهل معرفة إلى أيّ حدّ يبلغ العمى الناجم عن ولوج العاطفة في ميادين من الواجب أن تبقى مخصوصة بالعقل المستبصر. أمّا العقلية المضادة للتراث الروحي، التي هي في صميم منهاج «النقد التاريخي» وكل ما يتعلق به بكيفية مباشرة تزيد أو تقل، فهي عقلية غربية خالصة؛ وهي حتى في الغرب حديثة تماما.

وسنكرر الإلحاح على هذا، لأنّ هذا هو الذي يجعل الشرقيين في غاية النفور، لكونهم تراثيين بالأساس، ولن يكونوا شيئا إن لم يكونوا هكذا، إذ إنّ كل ما يشكّل حضارتهم هو بكل دقة تراثي بالمعنى الحصري؛ وبالتالي فأوّل ما يجب التخلي عنه هو تلك العقلية المضادة للتراث الروحي إنْ أريد الحصول على أمل في التفاهم معهم. وخارج دائرة المستشرقين المنعوتين بـ«الرّسميين» بنِسب تزيد أو تقل، والذين لديهم عموما حسن نيّة لا مراء فيها، حتى إن لم تكن عندهم مزايا العقلية المستبْصرة، لا توجد عروض غربية لمذاهب الشرق، سوى أحلام وهذيانات "التيوصوفيست"، الذين ليسوا سوى عبارة عن نسيج من الأخطاء الغليظة، التي تزداد خطورتها بانتهاج أحط طرق الشعوذة. ولقد خصّصنا لهذا الموضوع بحثا كاملا[1]، ولكي ننصف تماما كل مزاعم أولئك الناس، ولنبيّن أنهم مُجرّدون عن كل وصف يربطهم بالشرق، لم نستند في ذلك البحث إلا على وقائع تاريخية ثابتة في منتهى الضبط. وبالتالي فإننا لا نريد الرجوع إلى ما فصّلناه حولهم؛ لكن لا نعفي أنفسنا من التذكير هنا بوجودهم على الأقل، إذ إنّ من بين مزاعمهم بالتحديد: إقامة تقارب بكيفيتهم الخاصة بين الشرق والغرب. وهنا مرة أخرى، دون أن نتكلم عن الخلفيات السياسية التي تلعب دورا كبيرا، نجد العقلية المضادة للتراث الروحي، تحت تراث وهمي زائف يَجرف في سَيْله نظريات خالية من كل مضمون حقيقي، لُحْمَتها تتشكل من تصوّر نُشوئي تطوّري. وتحت أشلاء مستعارة من المذاهب الأكثر تنوّعا، ووراء مصطلحات سنسكريتية مستعملة دائما تقريبا للدلالة على نقيض معناها الصحيح، لا توجد سوى أفكار غربية تماما. فلو أمكن هنا وجود عناصر تقارب، ففي الجملة الشرق هو الذي سيدفع كل الثمن: أيْ

(1) "التيوصوفيزم، تاريخ ديانة مزيفة"؛ وينظر أيضا "مدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية، القسم الرابع، الباب الثالث.

سيحصل تنازل في صالحه حول الألفاظ، لكن سيُطلب منه التخلي عن جميع مفاهيمه الأساسية، وأيضا عن جميع مؤسساته التي هو مرتبط بها. غير أن الشرقيين، ولاسيما الهندوس الذين هم المقصودون بالأخص، ليسوا مغفلين، ويعرفون تماما الموقف الذي ينبغي اتخاذه من التوجهات الحقيقية لحركة من هذا النوع. وحتى بغَضِّ النظر عن أسباب أخرى تجعلهم حذرين ومتجنبين تلك العروض، فلا جدوى من محاولة إغرائهم بإهدائهم كاريكاتور غليظ مشوه لمذاهبهم. أما الغربيون، فحتى إن نقصتهم العقلية المستبصرة الحقيقية، ولهم نصيب من الرشاد، فلن يتوقفوا عند هذا الهوس، لكن المؤسف هو أنه سيسهل عليهم الاقتناع بأنّ تلك التوجهات شرقية حقا، بينما هي غير ذلك تماما. زد على هذا، أنّ الرشاد نفسه تزداد قلّته بكيفية غريبة في الغرب اليوم، في الوقت الذي يتفاقم فيه الاختلال العقلي، وهذا هو سبب النجاح الراهن للتّيوصوفيزم" وللحركات المماثلة له بمقدار يزيد أو يقل، والتي نجمعها تحت التسمية العامة: «الرّوْحنة المحدثة». وحيث لا وجود لأثر من «تراث شرقي» في "التيوصوفيزم" فكذلك، لا أثر لـ «تراث غربي» أصيل لدى "الإخفائيين" [أي المهتمين بما يزعمون أنها علوم خفية مستورة عن عامة الناس]؛ ومرة أخرى، فلا شيء يتّسِم بالجدية في كل هذا، فلا وجود إلا لـ«خليط» مبهم غير متجانس، تُفسَّر فيه المفاهيم القديمة بأسوأ كيفية وأكثرها تعسفا واعتباطا؛ وتبدو كأنها لم توضع إلا لتُستخدَم كقناع على نزعة «التحديث» الأشدّ غلوًّا. وإن وُجد في ذلك بعض «التشبّه بأمر قديم»، فهو لا يتعدّى الأشكال الخارجية. وكما أنّ مدارك الشرق الحقيقية غير مفهومة عند "التيوصوفيست"، فكذلك مدارك العصور القديمة والوسطى في الغرب غير مفهومة عند الإخفائيين. وبالتأكيد لا يمكن للغرب أبداً أن يسترجع تراثه الخاص من هذه الجهات، ولنفس الأسباب لا يمكنه أن يلتحق بالعقلية الشرقية المستبصرة؛ وهنا مرة أخرى، يظهر ارتباط وثيق بين هذين الأمرين، مهما كان موقف البعض الذين يرون التعارض والتعاكس حيث لا يمكن أن يكون لهما وجود. ومن بين الإخفائيين بالتحديد، يوجد من يرون أنفسهم ملزمين بأن لا يتكلموا عن الشرق، الذي يجهلون كل شيء عنه، إلا بنعوت الشتم التي تكشف عن بغض حقيقي، وأيضا على الراجح عن حسرة الشعور بأنّ هناك معارف لا يستطيعون أبدا إدراكها. ونحن لا

نلوم "التيوصوفيست" و"الإخفائيين" على نقص في الفهم عندهم، ليسوا بالمسؤولين عنه رغم كل شيء؛ لكن، إذا كان المرء غربيًا (ونعني به من الجانب العقلي الفكري)، فليفصح عن ذلك بصراحة، ولا يتخذ قناعا شرقيا؛ وإذا كان من ذوي العقلية الحديثة فليعترف بهذا على الأقل (وكم هم كثير الذين يتشرفون بذلك) ولا يذهب إلى استدعاء تراث لا يملك منه شيئا. وعندما نندّد بمثل هذا النفاق بمظاهره المتعددة، فإننا طبعا لا نفكر إلا في رؤساء الحركات المذكورة، لا في المخدوعين بهم؛ وينبغي القول أنّ عدم الوعي يتّحِد في كثير من الأحيان مع سوء النية، ويصعب التحديد الدقيق لنصيب كل واحد منهما. أوَلَيْس النفاق «الأخلاقوي» حاصل هو أيضا دون وعي عند أغلب الناس؟ وكل ما نريد النظر فيه هو النتائج، فهي لا تقل سوءا، وهي تتمثل في التفاقم المتزايد لانحراف العقلية الغربية، وذلك بكيفيات متعددة؛ فهي تائهة ومتشتتة في كل اتجاه، بين الاضطرابات الأكثر قلقا، ووسط الاستشباحات الأكثر ظلامية لخيال في هوس جامح؛ فهل هذه هي حقا «بداية النهاية» للحضارة الحديثة؟ نحن لا نريد المخاطرة بأيّ توقّع، لكن على أي حال، كثيرة هي العلامات التي ينبغي أن تدفع من لم يزل بإمكانهم التفكير إلى التأمل في كل هذا؛ فهل سيستطيع الغرب أن يتمالك نفسه ويسعفها قبل فوات الأوان؟

ولكن نكتفي بالوقوف على ما يمكن الآن معاينته، دون استباق لما سيحدث في المستقبل، فنقول ما يلي: إن جميع المحاولات التي وقعت إلى الآن لتقريب الشرق من الغرب قد تمّت لصالح العقلية الغربية، ولهذا باءت بالفشل؛ ويصح هذا، لا على الدعاية الغربية الصريحة فحسب (وهي في الجملة الأكثر استخداما)، وإنما أيضا على كل المحاولات التي تزعم أنها مؤسسة على دراسة للشرق: فالبحث كان متوجّها على اختزال المذاهب الشرقية ضمن المفاهيم الغربية، أكثر من توجهه إلى فهمها حقيقة من حيث هي، وهذا يعني القيام بتشويهها تماما. وحتى في الحالة التي لا يكون فيها تحيّز واعي وصريح للاستهانة بالشرق، يُفترض ضمنيا على الأقل أن كل ما يملكه الشرق، يملكه الغرب أيضا بلا مراء؛ والحال أنّ هذا رأي خاطئ تماما، لاسيما إذا تعلق الأمر بالغرب المعاصر. وهكذا، فبحكم عجز عن الفهم ناجم بالخصوص عن أحكامهم المسبقة، لا يدرك الغربيون شيئا من العقلية المستبصرة

للشرقيين (وإذا كان ثمة أناس عاجزون بمقتضى طبيعتهم عن ذلك الفهم، فهناك آخرون لم يكتسبوا هذا العجز إلا من وطأة الأفكار المسبقة)؛ وحين يتخيلون أنهم أدركوا الفهم وترجموا عنه بالتعبير، لا يفعلون سوى تشويهه؛ وفي النصوص والرموز التي يعتقدون أنهم يشرحونها، لا يجدون إلا ما وضعوه فيها هم أنفسهم، أي أفكارا غربية؛ وذلك أنّه لا عبرة بالحرف في نفسه، وإنّما كل العبرة في الروح المنفلت عنهم. وفي هذه الأوضاع، لا يمكن للغرب أن ينعتق من الحدود التي حصر فيها نفسه؛ وحيث إنّ وراء هذه الحدود لم يبق لشيء له وجود حقيقي بالنسبة إليه، فهو مستمر بلا انقطاع في الاستغراق في المسالك المادية والعواطفية، وهي التي تزيده بعدا أكثر فأكثر عن البصيرة والمعرفة الحقيقية، وبالتالي فابتعاده عن الشرق لن يزداد إلا حِدّة. ولقد رأينا كيف أنّ محاولات الاستشراق، والاستشراق الزائف، تساهم في ذلك؛ ومرة أخرى، فالغرب هو الذي يجب عليه القيام بالمبادرة، ليقترب من الشرق، لا ليحاول جرّ الشرق إليه كما فعل الآن. وليس على الشرق أن يقوم بهذه المبادرة، لأنّه لا يوجد سبب يدعوه إلى ذلك، حتى لو لم تكن أوضاع العالم الغربي في الحالة التي تجعل ذلك التوجه غير مثمر. لكن، من جانب آخر، لو يقوم الغرب بمحاولة جادة مع فهم صحيح، فإنّ الممثلين المُجازين لجميع الحضارات الشرقية لا يمكنهم إلا الترحيب بذلك وقبوله وتشجيعه. وبقي علينا الآن التنبيه على الكيفية التي يمكن أن تتم بها مثل هذه المبادرة، هذا بعد أن رأينا في هذا الكتاب تأكيد وتطبيق كل الاعتبارات التي فصّلناها في القسم الأول من عرضنا هذا، حيث وضحنا في الجملة أنّ التوجهات الخاصة بالعقلية الغربية الحديثة هي التي تجعل من المستحيل إقامة علاقة مع الشرق على المستوى العقلية المستبصرة والعرفان الحقيقي؛ وطالما لم يحصل الانطلاق من التفاهم على هذا المستوى، فسيبقى كل ما سواه دون جدوى ولا طائل تحته.

الباب الثاني

التفاهم على المبادئ

إذا أردنا التكلم عن المبادئ مع معاصرينا، لا ينبغي أن نأمل من طرفهم فهما دون صعوبة، لأنّ غالبيتهم يجهلون تماما حقيقتها، بل لا يتصوّرون إمكانية وجودها. وهم أيضا، بالتأكيد، يتكلمون عن مبادئ، بل يكثرون الثرثرة حولها، لكنهم دائما يطبّقون هذه الكلمة على ما لا يمكن أن يتلاءم معها. وعلى هذا النحو، في عصرنا، تسمّى «مبادئ» قوانين علمية تتميّز بعمومية أوسع بقليل من غيرها، وهي بكل دقة عكس "المبادئ"، لأنها خلاصات أو نتائج استقرائية، إن لم تكن مجرّد افتراضات. وعلى هذا النحو أيضا، يطلق هذا الاسم في استعمالٍ أكثر شيوعا، على مفاهيم أخلاقية، التي لا تستحق حتى اسم "أفكار"، وما هي إلا تعبير عن بعض الطموحات العاطفية، أو النظريات السياسية المعتمِدة هي أيضا على العواطف، مثل النظرية الذائعة الصّيت التي يُطلق عليها اسم «مبدأ القوْميات»، والتي ساهمت في إحداث الفوضى في أوروبا بأبعد ما يمكن تخيّله. ثم ألَمْ يصِل الإفراط إلى حدّ الحديث الجاري على الألسنة باسم «المبادئ الثورية»، دون وعي بالتناقض في الكلمات؟ وإذا بلغت مثل هذه الإساءة في استعمال الكلمات إلى هذا الحدّ، فهذا يعني أنّ دلالتها الحقيقية قد فُقِدت تماما؛ وهذا المثال مشابه تماما لما حصل مع كلمة «تراث»، التي أصبحت مطبَّقة، كما سبق بيانه، على أيّ عادة ذات طابع خارجي سطحي صرف، مهما كانت تفاهتها وابتذالها. ومثال آخر، لو احتفظ الغربيون بالمعنى الدّيني الذي كان لدى أسلافهم، لتجنّبوا الاستعمال في كل مناسبة لعبارات مثل: «دين البلاد»، و«دين العلم»، و«دين الواجب»، وغيرها من نفس النمط. وليس هذا مجرّد إهمال لغوي لا خطر فيه، وإنّما هو أحد أعراض الالتباس والارتباك المتفشية في كل مكان من العالم الحديث، حيث فُقِدت معرفة التمييز بين وجهات النظر المتباينة، وبين الميادين المختلفة، أي بين الأمور التي من الضروري بقاؤها منفصلة تماما عن بعضها البعض، فأصبحت توضع في مواقع لا علاقة لها بها أصلا. واللغة، في الجملة، لا تقوم إلا بالتعبير الصحيح عن الوضع الذي عليه الذهنيات. وحيث يوجد تناسب بين

الذهنيات والمؤسّسات، فأسباب ذلك الارتباك نُجَمَ عنها أيضا توهّم إمكانية القيام بأيّ وظيفة من طرف أيّ شخص كان؛ والمساواة الديمقراطية ليست سوى نتيجة الفوضى العقلية وبروزها مطبّقة في الميدان الاجتماعي. والغربيون اليوم، من جميع الجوانب، هم حقا قوم «بلا مرجعية لطبقة اجتماعية» حسب التعبير الهندوسي، بل «بلا عائلة» بالمفهوم الصّيني؛ فما بقي لديهم شيء مِمّا يشكّل صميم وجوهر الحضارات الأخرى.

وهذه الاعتبارات تعود بنا بالتحديد إلى نقطة الانطلاق: أي إنّ الحضارة الحديثة تعاني من فقدان المبادئ؛ معاناة تشمل كل الميادين؛ وبشذوذ مهول هي وحدها من بين كل الحضارات، الفاقدة لمبادئ، أوْ ليس لها من المبادئ إلا ما كان سالبا، والعبارتان متماثلتان؛ فهي كالجسم الذي قُطِع رأسُه وتتواصل حياته بكيفية مضطربة حادّة؛ وهذه المقارنة ينبغي على علماء الاجتماع تدبّرها، وهم الذين يَحْلُو لَهم كثيرا تشبيه المجتمعات بالكائنات الحيّة (بكيفية غير مبرّرة في كثير من الأحيان). وبإلغاء العقلية المُستبصِرة الخالصة، أصبح يُنظر إلى كل ميدان خاص وعارض مستقلا عن غيره؛ وبتداخل الواحد مع غيره، يختلط الكل في فوضى لا تمييز فيها؛ وأمست العلاقات الطبيعية معكوسة، وما ينبغي أن يكون تابعا انخلع عن تبَعيته وادّعى الاستقلالية، وألغِيَ كلّ ترتيب هرَمِي متسلسل باسم الوهم المساواتي، سواء في المجال العقلي أو في الميدان الاجتماعي. وحيث إنّ المساواة مستحيلة في الواقع، فقد ابْتُدِعت تراتيب هرَمِيَة زائفة حيث يوضع أي شيء في الصف الأول، كالعلم مثلا، أو الصناعة، أو الأخلاق، أو السياسة أو المعاملات المالية؛ وهذا بسبب عدم وجود الأمر الوحيد الفريد الذي ينبغي في الوضع السوي أن يَكون له التقدّم والسيادة، وما هو مرة أخرى، سوى المبادئ الحقيقية. ولا داعي للمسارعة إلى الصراخ بأنّ في عَرْض هذه اللوحة [القاتمة] مبالغة كبيرة. ولنفحص بالأحرى بكل صدق وضعية الأمور، فسَتتبيّن بأنها حقا كما وصفناها، إذا لم تكن الأحكام المسبقة قد جعلت على الأبصار غشاوة. ونحن لا نعترض بتاتا عن من يقول إنّ للفوضى درجات ومراحل؛ فلم تصل الأوضاع إلى هذا الحدّ في دفعة واحدة، لكن الوصول إليه كان حتميا، بسبب غياب المبادئ، المهيمن على العالم الحديث، إن أمكن القول، والمشكّل للوضع الذي هو عليه. وفي المرحلة التي وصلنا إليها اليوم، أصبحت

النتائج واضحة، لكي تثير قلق البعض والشعور بتهديد انحلال نهائي. وثمّة أشياء لا يمكن حقا تعريفها إلا بالنفي: فالفوضى، في أي نطاق كان، ما هي إلا نفيٌ لِسُلَّم الترتيب السويّ، ولا تتضمّن أي شيء إيجابي. والحضارة الفوضوية، أو التي لا مبادئ لها، هي الحضارة الغربية المعاصرة في صميمها، وهذا هو الذي نعبّر عنه بكل دقة عندما نقول عنها إنها بعكس الحضارات الشرقية، ليست حضارة تراثية [أي إنها فاقدة لروح مَوْصُولةٍ بالله تعالى بواسطة الوحي والتشريع الذي أنزله على رسله عليهم السلام].

إنّ ما نسمّيه "حضارة تراثية" هو الحضارة التي ترتكز على مبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، أي التي يكون فيها مجال العقلية المستبصرة مهيمنا على جميع المجالات الأخرى، بحيث يصدر منه كل شيء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة؛ وسواء كان المقصود علوما أو مؤسسات اجتماعية، فما هي في النهاية سوى تطبيقات عارضة وثانوية، تابعة لحقائق الاستبصار الخالصة. وعلى هذا النحو، فالعودة إلى التراث [الروحي الموصول بالوحي والتشريع الإلهي] هو حقا العودة إلى المبادئ؛ لكن يجب طبعا الانطلاق من استعادة معرفة المبادئ، في المحلّ الذي فُقِدت فيه، قبل التفكير في تطبيقها؛ فمن غير الممكن إعادة إنشاء حضارة تراثية في جملتها، إذا لم تتم أولا حيازة المعطيات الأولى والأساسية المشرِفة عليها والمسيّرة لها. وإرادة أخذ المسألة على غير هذا النحو، هو العودة مرة أخرى إلى إيلاج الالتباس والارتباك في المحل الذي نريد إزالته، وهو دليل على عدم فهم حقيقة التراث في جوهره؛ وهذه هي حالة جميع مُبْتدِعِي التراثيات الزائفة التي أشرنا إليها آنفا [مثل مدارس "التيوصوفيست" ومدارس "الإخفائيين" و"الرَّوْحَنَة الحديثة"]. وإذا كنّا نلح على هذه الأمور البديهية، فلأنّ وضعية الذهنية الحديثة تجبُرنا على ذلك، ونحن نعلم جيّدا كم هو صعب الحصول على نتيجة لا تقلب فيها العلاقات السوية. والأشخاص من ذوي النوايا الحسنة، إذا كان لديهم قسط من هذه الذهنية، ولو رغما عنهم ورغم إعلانهم أنهم أعداء لها، يمكن جدا أن يبدؤوا من النهاية، انسياقا مع هذه الدوّامة الغريبة والسرعة التي انتابت الغرب برمّته، أو البلوغ المباشر لتلك النتائج لأول وهلة، أي هذه النتائج المشهودة الملموسة التي هي المحجّة الكبرى للمحدثين الذين اعتادت عقولهم على التوجّه الدائم نحو السطحي الخارجي، فأمست بذلك عاجزة عن

إدراك ما سواه. ولهذا، حتى إذا جازفنا بإثارة مَلَلٍ تجاه ما نكرّر، نعيد القول بأنّه لا مناصَ قبل كل شيء من الوقوف في نطاق العقلية المستبصرة الخالصة ليكون الانطلاق منها، مع دوام الارتباط بها، ولا يتم أبدا فعل أي شيء جدير بالقبول والاهتمام إذا لم نبتدأ من هنا؛ وكل ما يرجع إلى هذا الميدان، رغم أنه غير مُدْرَك بالحواس، له استتباعات هائلة أعظم بكثير من أيّ شيء آخر ينتمي إلى مستوى عارض. وربّما يكون هذا صعب التصوّر عند الذين لم يعتادوا عليه، ولكن هذا هو الواقع. إلا إنه لابدّ من تجنب الخلط بين ما يرجع إلى العقلية المستبصرة الخالصة وما يرجع إلى العقل المفكّر، والخلط بين الكُلّي والعام، وبين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة العلمية؛ وحول هذا الموضوع نحيل إلى الشروح التي قدّمناها في موضع آخر[1]، ولا نرى أنّ من اللازم علينا الاعتذار عن هذا، لأنّه ليس من الواجب استنساخ نفس الاعتبارات بلا حدّ ولا ضرورة. وعندما نتكلم عن مبادئ بكيفية مطلقة ودون أي تخصيص، أو عن حقائق عرفانية استبصارية خالصة، فالمقصود حصريًا على الدوام هو المجال الكلّي؛ ففيه توجد المعرفة الميتافيزيقية، وهي في ذاتها معرفة "فوق فردية" و"فوق فكر المنطق الفردي"، وهي إلهامية حَدْسِيَة غير استدلالية، مستقلة عن كل نسبية. وينبغي أن نضيف أيضا أنّ الإلهام المستبصر الذي بواسطته تتحقق مثل هذه المعرفة لا يشترك إطلاقا في أيّ شيء مع تلك الحدْسيات "التحت عقلية"، سواء كانت في مجال عاطفي، أو غريزي، أو حِسّي صرف، وهي المجالات الوحيدة المُعتبَرَة في الفلسفة المعاصرة. وبطبيعة الحال، لا بدّ من التمييز بين الحقائق الميتافيزيقية وصيغها التعبيرية، حيث يمكن للتنظير الاستدلالي أن يتدخّل بصفة ثانوية (بشرط أن يتلقى قبسًا مباشرا من العقل السامي المجرد المفارق)، لكي يفصح، بقدر الإمكان، عن تلك الحقائق التي تتجاوز بفارق شاسع ميدانه ومرماه؛ وذلك لأنّها كلّية، فلا يمكن أبدًا لشكل رمزي أو لتعبير لفظي أن يُعطي منها سوى ترجمة غير تامة، وغير كاملة وغير ملائمة، فهو بالأحرى يوفّر «سِنادا» يُعِين على محاولة إدراك المفهوم أكثر من الإفصاح على حقيقته كما هي عليه، وهي التي تبقى في جانبها الأكبر مستعصية عن التعبير والتوصيل، ولا يدركها إلا من شهدها وذاقها وحققها في ذاته مباشرة. وأخيرا نذكّر بأنّ سبب إصرارنا

[1] مَدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية، القسم الثاني، الباب الخامس.

على استعمال كلمة «ميتافيزيقا»، هو أنها الأحسن ملاءمة من بين كل الكلمات التي توفـرّها اللغات الغربية. وعندما يطبّقها الفلاسفة على أمر آخر [لا علاقة له بدلالتها الحقيقية]، فهـذا الخلط من صُنعهم، لا مـن صُنعنا، لأنّ معناهـا الـذي نعنيـه هـو وحـده المطـابق لاشـتقاقها اللغوي؛ وهـذا الخلـط النـاجم عـن جهلـهم التـام بالميتافيزيقـا الحقيقيـة، مماثـل تمامـا لتلـك الالتباسات السابق ذكرها. و نحن لا نرى لزوم اعتبارٍ لهذه الأخطـاء اللغويـة، فيكفـي التنبيـه على ما يمكن أن ينجرّ عنها من التباس. وحيث إننا نأخذ بكل الاحتياطـات اللازمـة في هـذا الصّدد، فلا نرى أيّ مانع مُعتَبر مـن اسـتعمال مثـل هـذه الكلمـة؛ ولا رغبـة عنـدنا بتاتـا في استحداث كلمات جديدة عندما لا يكـون الأمـر ضـروريا جـدا. زِدْ علـى هـذا، إنّ في هـذا الاستحداث مَضْيَعَة لجُهد يمكن في كثير مـن الأحيـان تجنـّبُه لـو حـصلت العنايـة بالتحديـد الدقيق الواضح المطلوب لمعاني الكلمات المستعملة، وهذا بالتأكيد أحسن مـن اخـتراع جملـة معقدة من المصطلحات، يحلو لمُبْتدِعِيها إضفاء صبغة إبهام عليها، كما هو الـشأن المعتـاد عنـد الفلاسفة، لكي يُـعطوا لأنفسهم شرف أصـالةٍ بمقابـل زهيـد. و إن وجـد الـبعض في كلمـة «ميتافيزيقا» مضايقة، فيمكن القول: إنّ المقصود منها هو «المعرفة» بامتيـاز، دون نعـت آخـر؛ وبالفعل، ليس للهندوس كلمة أخرى للدلالـة عليهـا. لكننـا نظـن أنّ اسـتعمالها في اللغـات الأوروبية قد لا يزيح إساءات في الفهم، إذ جرت العادة بتطبيقها أيـضا، دون أيّ قيـد، علـى العلم وعلى الفلسفة. فسنواصل إذن بكل بـساطة الكـلام عـن الميتافيزيقـا كمـا فعلنـاه علـى الدوام؛ ونتمنى أن لا يُنظر إلى هذه الشروح على أنها استطراد لا فائدة فيـه، لأنهـا مفروضـة علينا بمقتضى الحرص على أن نكون دوما في غاية الوضوح بقدر الإمكان؛ وهي، من جانـب آخر، لا تـُبعدنا إلا ظاهريا عن الموضوع الذي نقصد معالجته.

وبسبب الطابع الكلـّي الذي تتميّز بـه المبـادئ، ينبغـي أن يكـون تحقيـق الاتفـاق في إطارها يسيرًا، وبكيفية مباشرة فورية: فإمّا أن يحصل تصوّرها أو لا يحصل؛ لكن حالما يحـصل تصوّرها، لا يمكن أن ينتج عنه تلقائيا إلا الاتفاق. وذلك لأنّ الحقيقة واحدة، وتفرض نفـسها بنفس الكيفية على جميع الذين يعرفونها، لكن طبعا بشرط معرفتها الفعليـة اليقينيـة؛ والمعرفـة الإلهامية لا يمكن أن تكون غير يقينية. ومستوى هذا الميدان يقع خارج وفـوق جميـع وجهـات

النظر الخاصة؛ والاختلافات لا تكمن أبدا إلا في الأشكال الخارجية التي تزيد سطحيتها أو تقل، والتي هي تكييفات ثانوية، لا تمسّ المبادئ نفسها، فالمقصود هنا [أي مجال المبادئ] هو أمر «لا شكلي» بالأساس [أي مُنعَتِق عن الانحصار في شكل]. ومعرفة المبادئ هي نفسها بالضبط عند جميع الحائزين عليها، لأنّ الفوارق العقلية لا يمكن أن تؤثّر إلا في ما ينتمي إلى النطاق الفردي، أي العارض، فهي لا تطول المجال الميتافيزيقي الخالص. وبلا ريب، فما من أحد إلا ويعبّر بكيفيته الخاصة عن ما فهمه، بالمقدار الذي يستطيع التعبير عنه؛ لكن الذي تحقق بالفهم الكامل يَعلم أنّ مِن وراء تنوّع التعابير، توجد على الدّوام الحقيقة الواحدة؛ فلا يكون هذا التنوع الحتمي أبدا سببًا لعدم التفاهم. لكن الرؤية على هذا النحو، من خلال الأشكال المتعدّدة، قد تـُخْفِي أكثر مِمّا تُبْدي؛ ولكي تحصل رؤية ما تخفيه الأشكال، لابدّ من حيازة هذه البصيرة الحقيقية التي أمست غريبة تماما عن العالم الغربي. وحينئذ ستظهر كَمْ هي تافهة وبائِسة كل المناقشات الفلسفية المتشبّثة بالألفاظ أكثر بكثير من اهتمامها بالأفكار، هذا إذا لم تكن الأفكار فيها غائبة تماما. أمّا الحقائق المنتمية إلى النمط العارض، فإنّ تعدّد وجهات النظر الفردية المتعلقة بها يمكن أن تنجم عنها اختلافات حقيقية، من غير أن تكون بالضرورة متعارضة. وخطأ العقليات المنحصرة في الأنساق المنظوماتية، هو أنها لا تعترف بأيّ شرعية سوى وجهة نظرها الخاصة، وتصرّح بخطأ كل ما لا يرجع إليها. وطالما كانت الاختلافات حقيقية، رغم إمكانية التصالح في ما بينها، فمن الممكن أن لا يحصل الاتفاق على الفوْر، لاسيّما أنّ كل طرف يشعر طبعا بالحرج عندما يأخذ بموقف وجهة نظر الآخرين، إذ أنّ تشكيلة عقليته غير مُهيّأة لذلك دون صدود و نفور. ولا وجود لهذا كله في مجال المبادئ؛ وهنا يكمن شرح هذه المفارقة كما تبدو في الظاهر، وهي أنّ أسمى ما يوجد في تراثٍ مَا، يمكن أن يكون في نفس الوقت الأيسر إدراكا واستيعابا، وبشكل مستقل عن كل اعتبار للجنس أو للعصر، مع الشرط الوحيد المتمثل في القدرة على الفهم الكافي؛ فذلك هو المجرّد بالفعل عن كل العوارض. أمّا كل ما سواه، فعلى العكس، مثل كل ما يتعلق بالأخص بـ«العلوم التراثية»؛ فلابد من إعداد خاص لاستيعابها، وهو على العموم مرهق بالنسبة لمن لم ينشأ في حضارة لم تنتج هذه العلوم؛ وسببه أنّ الاختلافات الذهنية تتدخل هنا، لأنّ الأمر

يتعلق بأمور عارضة لا أكثر؛ والكيفية التي يرى بها أناسُ جنسٍ معيّن، وهي الملاءمة لهم، قد لا تصلح بتاتا لأناس من أجناس أخرى. بل ضمن نفس الحضارة المعيّنة، يمكن في هذا النطاق، حدوث تكييفات متنوعة تبعًا لاختلاف الأزمنة، غير إنها لا تتعلقَ إلا بتوسيع مضبوط لما يَتضمّنه مبدئيا لُبَاب العقيدة الأساسية، فهي كالتفصيل لما أجملته، استجابة لمتطلبات زمن معيّن، ودون السماح أبدا لعنصر وارد من الخارج أن يُضاف إلى ذلك الإطار المُصَان؛ ولا يمكن أن يكون شيء آخر غير ذلك طالما كانت الحضارة تراثية في جوهرها، كما هو حاصل على الدوام في الشرق.

أمّا في الحضارة الغربية المعاصرة، فعلى العكس من ذلك، حيث لا اعتبار إلا للأمور العارضة، وكيفية الاعتبار مرتبكة حقا، بسبب فقدان العنصر الموجّه الذي لا يمكن أن يوفّره إلا مذهب عرفاني مستبصر خالص، ولا شيء غيره يمكن أن يعوّضه. ومن البديهي أننا لا نعترض على النتائج التي يتم الوصول إليها بتلك الكيفية، ولا ننكر اشتمالها على قيمة نسبية؛ بل يبدو أنّ من الطبيعي الحصول على مزيد من النتائج، في ميدان معيّن، كلما كان النشاط المتعلق به منحصرا في نطاق أضيق. وإذا كانت العلوم التي ركّز الغربيون عليها اهتمامهم لم تتطوّر قط في السابق كتطوّرها على أيديهم، فما ذلك إلا لأنها لم تكن موضوع اهتمام بالقدر الذي تُكَرّس لأجله مثل هذه الجهود. لكن، إذا كانت النتائج مقبولة عند أخذِ كل واحدة منها على حدة (وهذا يتلاءم جيّدا مع الطابع التحليلي للعلم الحديث) فالجملة لا تعطي إلا شعورا بالارتباك والفوضى؛ وإذا لم ينصبّ الاهتمام على الكيْف في المعارف المتراكمة، واقْتُصِر فيها على الكمّ، فهذا يعني التشتت في التفصيل اللامحدد. وزيادة على هذا، لا وجود لشيء فوق هذه العلوم التحليلية: فهي غير مرتبطة بشيء [أسمى منها]، وهي من حيث العرفان المستبصر لا تؤدّي إلى شيء. فالعقلية الحديثة تنغلق على نفسها في نسبية، يتفاقم ضيقها أكثر فأكثر؛ وفي نطاقها المنحصر انحصارًا حقيقيًا، مع أنها تجده فسيح الأرجاء، تخلط الكل مع بعضه البعض، وتقارب الأشياء الأكثر اختلافا، وتريد تطبيق المناهج الملائمة حصريا للواحد منها على غيره من الأشياء، وتنقل الشروط المحدِّدَة لعلم معيّن إلى علم آخر لا يصح تطبيقها عليه، وفي النهاية تتيه بين كل ذلك ولا تعرف إلى أيّ وجهة تتوجّه. ومن

هنا جاءت فوضى النظريات التي لا حصر لها، والافتراضات المتضاربة، والمتصادمة، والمتعاكسة، والمدمّرة لبعضها البعض، والتي يَحلّ بعضها محلّ سابقاتها، إلى بلوغ حدّ التخلي عن المعرفة، والإعلان على أنّه ينبغي البحث لمجرّد البحث، وأنه يتعذر على الإنسان إدراك الحقيقة؛ بل ربّما الحقيقة نفسها لا وجود لها، فلا ينبغي الاهتمام إلا بما فيه منفعة أو ربح، ثم إن بدا أنّه جيّد بالفعل، فلنقُل عنه أنه "حق" فلا مانع من ذلك بتاتا. والعقل المفكر الذي ينكر الحقيقة على هذا النحو، ينكر وجوده، أي إنه ينكر عين ذاته. فالكلمة الأخيرة للعلم وللفلسفة الغربييْن، هي انتحار العقل المفكر؛ وربما هذا هو الذي يَعتبره البعض كالمقدمة للانتحار الكوني الرهيب الذي يحلم به بعض المتشائمين، الذين لم يفهموا شيئا مما لَمَحُوهُ من الشرق، فظنوا أنّ أعلى مرتبة لحقيقة «البطون الذاتي» عبارة عن العدم، وأنّ الثبات الأعلى في «اللاتصرف» الأزلي [أو البقاء الأسمى الدائم الأبدي] عبارة عن العطالة.

والسبب الوحيد في هذه الفوضى كلها، هو الجهل بالمبادئ؛ ويكفي استعادة المعرفة المستبصرة الخالصة، لكي يعود كل شيء إلى الوضع السوي: وحينئذ يمكن إعادة النظام الحقيقي في جميع الميادين، وتثبيت "ما هو نهائي" في محل المؤقت، وإلغاء كل الافتراضات العقيمة الفارغة، وتنوير نتائج التحليل الجزئية بنور التوليف الجمعي؛ وبإعادة وضع هذه النتائج في جملة معرفية جديرة حقا بهذا الاسم، تُعطى لها أبعاد أعلى بلا مقارنة، من التي يمكن عزوُها إليها في الوضع الراهن، مع وجوب أخذها مرتبة ثانوية تابعة [بالنسبة لمرتبة المبادئ]. ولبلوغ هذا، ينبغي أولا البحث عن الميتافيزيقا الحقيقية حيث لا تزال موجودة، أي في الشرق؛ وبعد ذلك، وبعد ذلك فقط، مع الاحتفاظ بالجانب المقبول والمشروع في العلوم الغربية، يمكن التفكير في إعطائها قاعدة تراثية، بربطها مع المبادئ بالكيفية الملائمة لطبيعة مواضيعها، وبوضعها في المحل المناسب لها في مدارج سُلَّمِ المعارف. وأمّا إرادة الابتداء في الغرب بإنشاء ما يشابه «العلوم التراثية» في الشرق، فهي إرادة الحصول على أمر مستحيل بالمعنى الحصري. وصحيح أنه كان للغرب في سالف الزمان، وبالأخص خلال العصر الوسيط، «علومه التراثية»، لكن لابد من الاعتراف بأنّ أغلبها قد فُقِد تماما تقريبا، وحتى ما تبقّى منها، فُقِدت مفاتيحه؛ وعدم استيعابها من طرف الغربيين المعاصرين لا يقل عن عدم

استيعابهم للعلوم التراثية التي لا تزال قائمة في الشرق. والدليل الكافي على هذا هو عدم استيعابها حتى من طرف الذين أرادوا إقحام أنفسهم في إعادة إنشاء مثل تلك العلوم، مثلهم مثل الغربيين إزاء هذيانات الإخفائيين. وهذا لا يعني، عندما تتوفر المعطيات الضرورية للفهم، أي عند حيازة معرفة المبادئ، أنّه من غير الممكن الاستلهام بمقدار معيّن من تلك العلوم القديمة، وكذلك من العلوم الشرقية، واستخلاص بعض العناصر منها القابلة للتفعيل، وبالأخص العثور فيها على المثال الذي يجب العمل عل منواله لإعطاء العلوم الأخرى طابعا مماثلا. لكن الذي سيبقى على الدوام مقصودا هو التكييف، لا مجرّد النقل البسيط. وكما سبق قوله، فالمبادئ وحدها هي التي لا تتغيّر أصلا؛ ومعرفتها هي الوحيدة التي لا تقبل التبديل، وزِد على هذا إنها تتضمّن في ذاتها كل ما هو ضروري لتحقيق جميع التكييفات الممكنة، في جميع الميادين العارضة. وهكذا، بمجرّد إشراف هذه المعرفة على التوجيه، تتم التهيئة الثانوية المقصودة تلقائيا من نفسها؛ وإذا تحقّقت حيازة هذه المعرفة من طرف صفوة لها من القوة ما يمكّنها من تحديد الوضعية العقلية العامة الملائمة، فالباقي كله سيتم في الظاهرّ تلقائيا، كما هي الحال في ما يبدو من منتوجات العقلية الراهنة [التي تبدو كأنها عفوية تلقائية، وهي في الحقيقة ناتجة عن توجيه خفي مقصود]؛ أمّا سواد الشعب فهو دائما خاضع للتأثير ومُوَجَّهٌ دون وعي منه؛ لكن بالإمكان توجيهه في وِجهة سويّة، بدلا من إحداث انحراف ذهني لديه ومواصلة إمداده بالبقاء. إذن فالمهمّة هي من طراز عرفاني مستبصر خالص، وهي التي ينبغي القيام بها في المحل الأول، فهي الأولى المقدّمة على غيرها من جميع الوجوه، إذ هي الأهم والأشد ضرورة، حيث أنّ الكل مرتبط بها ومتفرّع عنها. لكن، عندما نستعمل عبارة «معرفة ميتافيزيقية»، قليل جدا هم من بين الغربيين اليوم الذين يستطيعون استشعار، ولو بكيفية غامضة، كل ما هو مندرج فيها [وما تتضمّنه وتستلزمه].

والشرقيون (ونعني بهم الذين يُحْسَبون حقا على الشرق) لا يرضون أبدا الأخذ بعين الاعتبار أيّ حضارة إلا إذا كانت مثل حضاراتهم ذات طابع تراثي [روحي عرفاني]. لكن لا جرم أن هذا الطابع لا يُكتسَب بين عشية وضحاها، ودون إعداد من أيّ نوع، بالنسبة لحضارة فاقدة له. والأحلام والأوهام ليست من شأننا بتاتا، وذلك «التفاؤل» المُزْمِن

يجدر تركه للحالِمين الطائشين الذين يجعلهم عاجزين عن التمييز بين ما يمكن القيام به وما لا يمكن، في الأوضاع المعيّنة. والشرقيون، الذين لا يُولون للزمان إلا قيمة نسبية جدًا، يعلمون جيّدا ما ينبغي فعله في مثل هذه الأوضاع، ولا ينزلقون إلى هذه الأخطاء التي يُمكن أن ينجرّ إليها الغربيون بحكم العجلة المستحكمة فيهم كداء عُضال، وتطبع كل ما يقومون به، وتعرِّضُ استقراره إلى أخطار تقضي عليه نهائيا، بحيث حين يُعتقد أنّ بلوغ الهدف قد حصل، ينهار كل شيء؛ كحال من أراد تشييد مبنى فوق أرض متحرّكة دون أن يجتهد في إرساء قواعد صلبة قبل الشروع في ذلك، بحُجّة أنّ القواعد لا يراها البصر. والذي يُرجى منهم القيام بعمل كالذي تكلمنا عنه، لا ينبغي لهم بالتأكيد انتظار الحصول الفوري على نتائج ظاهرة؛ لكن عملهم سيكون فعّالا وله آثار حقيقية؛ وحتى إن لم يكن لهم أيّ أمل في رؤيته يومًا مَا مشهودة آثاره خارجيا، فلا أقل من كونهم سيفوزون في أنفسهم بالتحقق بمقامات الرضا والسكينة وموارد الفضل، ومواهب لا تقدّر بمقدار منحصر. ولا مجال لأيّ مقارنة بين نتائج عمل باطني تماما من أعلى مستوى، وكل ما يمكن الحصول عليه في ميدان العوارض. وإذا كان الغربيون يعتقدون غير هذا، فيعكسون مرة أخرى هنا النسب السوية، فما ذلك إلا لأنهم لا يعرفون كيف يرتقون إلى مستوى أعلى من نطاق الأشياء المحسوسة؛ ومن السهل دائمًا الاستهانة بما لا يُعرَف، بل هي أحسن وسيلة للتخفيف عن النفس وطأة عجزها عن الإدراك، وهي وسيلة في متناول جميع الناس. لكن، ربّما يقال: إذا كان الأمر على هذا النحو، وإذا كان العمل الباطني الذي ينبغي البدء به هو حقا العمل الأساسي الوحيد، فلماذا يُشتغل بغيره؟ والجواب هو: إنّه إذا كانت للعوارض مرتبة ثانوية بالتأكيد، فهي مع هذا موجودة؛ وطالما نحن موجودون في العالم الظاهر، لا يمكننا تجاهلها تماما؛ ومن جانب آخر، حيث أن كل شيء ينبغي أن يتفرّع من المبادئ، فالباقي يمكن الحصول عليه كـ«زيادة فضل» إذا صحّ القول، وسيكون من الخطأ الكبير حرمان النفس من رعاية هذه الإمكانية. وثمّة أيضا علّة أخرى، لها خصوصية تتعلق بالأوضاع الراهنة للعقلية الغربية: فهذه العقلية، على ما هي عليه، تجعل الفرصة ضئيلة لجذب اهتمام الصفوة المحتَمَلَة، فضلا عن غيرها نحو تحقق ينبغي أن يبقى خالصا في الباطن (ونعني بالصفوة: الحائزين على

القدرات العقلية المطلوبة التي لم تزل في كمونها ولم تتطوّر بعد)؛ أو يُعْرَضَ عليها هكـذا بهـذه الكيفية على أيّ حال. وبالإمكان جذب اهتمامها بطريقـة أحـسن بكـثير، بتوضـيح أنّ ذلـك التحقق سيُحْدِث، ولو بعد زمن بعيد، نتائج في الميدان الخـارجي، وهـذا صـحيح بـلا ريـب. وإذا كانت الغاية واحدة على الـدّوام، فتوجـد بالتأكيـد سُـبُلٌ مختلفـة لبلوغهـا، أو بـالأحرى للاقتراب منها، لأنّ كـل الاختلافـات تنمحـي عنـد الوصـول إلى ميـدان الميتافيزيقـا المفـارق المتعالي. ومِن بين كل هذه السُّبُل، يجب اختيار السبيل الذي يلائـم بأحـسن كيفيـة العقليـات المُتوَجِّه إليها. وفي البداية بالخصوص، ما مِن شيء، تقريبـا، إلا ويمكـن توظيفـه كـ«قاعـدة» انطلاق أو «سِناد» وفرصة؛ وفي الأوساط التي لا وجـود فيهـا لأيّ تعليـم تراثـي مـنظم، قـد يحدُث ترقـي بـاطني لأفـرادٍ في بعـض الحـالات الاسـتثنائية، ويـصعب أحيانـا تحديـد سببه؛ وبالإمكان أن تكون نقطة انطلاقه أكثر الأمـور تنوّعـا، وأقلـها توقعـا؛ وذلـك تبعًـا للطبـائع الفطرية الفردية، وأيـضا حـسب الظـروف الخارجيـة. وعلـى أيّ حـال، فـالتجرّد إلى التأمّـل الروحي العرفاني الخالص لا يحجب بالضرورة النظر إلى تأثيره الذي يمكـن أن يمتـدّ إلى جميـع الميادين، ولو بكيفية غير مباشرة، بـل حتـى دون قـصد مـن صـاحبه مـن حيـث التفـصيل. ونضيف ما لا شكّ أنّه أصعب في الفهم بقليل ممّا سبق، وهو أنّـه مـا مِـن تـراث روحـي، إلا وقد سمح لمن بلغوا بعض المقامات الروحيـة العاليـة، أن يوجّهـوا «المـؤثرات الروحيـة» الـتي ركّزوها في ذواتهم، لتنتشر تدريجيا في تلك الميـادين [الإنـسانية والكونيـة] تبعًـا لتسلـسلها في مدارج السلّم الوجودي، مفيـضة [إمـداد التـصرّف الربّـاني النـوراني] كَقَبَس ومـساهمة في التدبير الكلّي [المنبعث من العقـل الأول المـستمدّ مـن حـضرة العلـم والاقتـدار الإلهـي][1]؛ وهذا التصرف من هؤلاء الأكابر لا يُنقِصُهم شيئا مِمَّا حَازوا عليه، ولا يمكـن انتزاعـه مـنهم [لأنهم ما قاموا بذلك إلا بالإذن والأمر الإلهي].

وبين معرفة المبادئ وإعادة إنشاء «العلوم التراثيـة»، توجـد مهمّـة أخـرى، أو جـزء آخر من نفس المهمّة، يمكن أن تكون لها مكانتها، ويكـون لـه أثـر ملمـوس مباشـر في الميـدان الاجتماعي؛ وهو مع هذا، الوحيد الذي لا يزال بإمكان الغرب، إلى حدّ كبير نـسبيًا، أن يجد

(1) هذه الجملة تتضمّن إشارة دقيقة إلى رمزية في تراث بلاد التبت، وهي رمزية أفالوكيتاشوارا.

فيه وسائله الخاصة؛ لكن هذه المسألة تتطلب بعض الشروح. ففي العصر الوسيط، كان للحضارة الغربية طابع تراثي بلا مراء؛ وهل كان لها ذلك بكيفية تامة كما هي عليه الحضارات الشرقية؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، خاصة إذا قُدِّمت حُجج واضحة مثبتة أو نافية. وبالأخذ بما هو معروف عموما، فالتراث الغربي، كما كان عليه في ذلك العصر، كان تراثا ذا شكل ديني؛ لكن هذا لا يعني أنه لم يتضمّن أمرا آخر، كما لا يعني أنّ الروحانية العرفانية المستبصرة المتعالية عن كل الأشكال، كانت بالضرورة مفقودة عند صفوة من الناس. ولقد سبق القول أن هذا لا يشكّل أيّ تناقض، واستشهدنا في هذا الصدد بالإسلام كمثال. وإنّما نذكّر بهذا في هذا الموضع، لأنّ الحضارة الإسلامية بالتحديد هي، من نواح كثيرة، أقرب حضارة للحضارة الغربية في العصر الوسيط؛ فهنا يوجد قياس تماثلي ربّما يكون جديرا بالاعتبار. ومن جانب آخر، لا ينبغي نسيان أنّ الحقائق الدينية أو المندرجة في علم اللاهوت، لا تُعتبَر مبادئ إلا بمعنى نسبي، عند النظر إليها من وجهة نظر عرفانية خالصة، وذلك لأنها خالية من الأبعاد الكلّية المخصوصة بالميتافيزيقا حصريًا. ولو لم تكن المبادئ بالمعنى الحصري. ـ وهي التي تمثل الحقائق الدينية واللاهوتية إحدى تطبيقاتها ـ معروفة بوعي تام من طرف أفراد، مهما كان عددهم قليلا، لكان من الصعب الإقرار بكل النتائج التي سجّلها التاريخ لذلك التراث، ذي الشكل الديني في ظاهره، والذي كان له بالغ الأثر طيلة حقبة زمنية امتدت إلى قرون، وأبدعت الكثير في ميادين شتى لم تكن لها علاقة مباشرة بها؛ والتزييفات الحديثة لتلك النتائج لم تستطع إخفاءها إخفاء تاما [فما زالت بعض آثارها مشهودة عند ذوي الأبصار النافذة، لاسيّما في الفن المعماري، والقصص الرمزي، ولمحات خافتة من علوم التنجيم والكيمياء والطب التراثي، وغيرها من العلوم المعروفة باسم "العلوم الهرمسية"]. ومِمَّا يجب قوله، علاوة على ذلك، إنّ في المذهب المَدْرَسي يوجد على الأقل قسط من الميتافيزيقا الحقيقية. وربّما لم يكن مجرّدا بما فيه الكفاية عن عوارض فلسفية، ولا يتميّز إلا قليلا عن علم الكلام اللاهوتي؛ فهو يقينا لم يكن مجالا للميتافيزيقا بأبعادها

الكاملة، لكنه يقترب من حِمَاهَا، ولا نجد أثرا لمثل هذا عند المحدثين[1]. والقول بوجود مسقط للميتافيزيقا [في المذهب المدرسي]، يعني أنّ هذا المذهب، في كل ما يشتمل عليه، ينبغي أن يكون بالضرورة متوافقا مع أيّ مذهب ميتافيزيقي آخر. والمذاهب الشرقية تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، وبكيفيات متعدّدة. لكن، من المحتمل أنّ التعليم الظاهري خلال العصر الوسيط الغربي، كان مُطَعَّمًا بمعارف تكمِّلُهُ، ومخصوصة بأوساط منغلقة منحصرة جدا، ولم يُفصَح عنها قط في أيّ نصّ مكتوب، بحيث لا يمكن العثور عليها، إلا- في أحسن الأحوال- على شكل إشارات رمزية، قد تبدو واضحة لمن يعلم مقاصدها من جهات أخرى، لكنها تبقى غامضة مستعصية على الفهم عند الآخرين [ومن بين هذه الأمور إشارات إلى حقائق الدين الإسلامي، خصوصا في جانبه السلوكي والعرفاني، وأنّه الدّين الخاتم الذي بشّر به المسيح عليه السلام، وأنّ ركنه الأوّل: "لا إله إلا الله محمّد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ]. ونحن نعلم جيّدا أنّ في الكثير من الأوساط الدينية في الوقت الراهن، يوجد توجّه واضح جدا ينفي وجود أيّ «علم باطني»، سواء في السابق أو في الحاضر، لكن نظن أنّ هذا التوجّه، زيادة على كونه مندرجا في إطار بعض التنازلات الحاصلة دون قصد للعقلية الحديثة، صادر بنسبة كبيرة من الصورة المنطبعة في الأذهان عن النزعات الباطنية المزيفة عند بعض المعاصرين، والتي لا تشترك في أيّ شيء إطلاقا مع المعرفة الباطنية التي نقصدها، والتي لا يزال من الممكن اكتشاف علامات على وجودها السابق، إذا لم يكن هناك خضوع لأفكار مسبقة متحاملة. وعلى أيّ حال، فمِمَّا لا مراء فيه، أنّ أوروبا في العصر الوسيط كانت على صلة خلال فترات متعددة، إن لم تكن متواصلة بكيفية مستمرة، مع أهل الشرق، وكانت لهذه العلاقات آثار عظيمة في مجال الأفكار؛ ومن المعروف، لكن بكيفية ربّما لا تزال غير تامة، ما تدين به إلى العرب، الوسطاء الطبيعيين بين الغرب والنواحي الأبعد من الشرق؛ وحصلت علاقات مباشرة أيضا مع آسيا الوسطى، وحتى الصين. وفي هذا الصدد تجدر بالأخص دراسة عهد "شارلمان" [مَلَكَ فرنسا سنة 768م وهو في

---

(1) ليبنتز هو الوحيد الذي حاول اقتباس بعض العناصر من المذهب المدرسي، لكنه أدرج معها اعتبارات من نمط آخر أفقدتها تقريبا كل مضمونها، وهذا دليل على أنه لم يفهمها إلا بكيفية منقوصة جدا.

عقد العشرينات من عمره، ثم أصبح امبراطورا للغرب في روما سنة 800م؛ ووقع بينه وبين الخليفة العباسي هارون الرشيد تواصل سنة 802م، وتوفي سنة 814م]، وأيضا عهد الحروب الصليبية [مابين 1100 و1300 تقريبا]، وفي تلك العهود، رغم حدوث صراعات في الظاهر، وقعت أيضا تفاهمات وتوافقات على مستوى باطني، إن أمكن التعبير على هذا النحو. [كأنّ المؤلف يشير هنا إلى أنّ دوائر الولاية في العالم الإسلامي، كانت لها امتدادات خفية في الغرب خلال تلك العهود، سواء في الجانب السلوكي العرفاني، أو من جانب التصرّف الباطني؛ ومن بين الذين ساهموا في هذا التواصل تنظيم فرسان الهيكل الذي تم القضاء عليه ظاهريا في بداية القرن الرابع عشر ميلادي]. وينبغي التنبيه على أنّ الصراعات، التي أثارها الشكل الديني الذي كان عليه التراث الإسلامي والتراث المسيحي خلال تلك العهود، لم تكن لتقع لو لم تكتس الديانتان ذلك الشكل؛ فلا يمكن أن توجد خصومة وتضادّ، بل حتى مجرّد تنافس، إذا كانت التراثيات المختلفة غير منحصرة في شكل معيّن؛ وستكون لنا فرصة الرجوع إلى هذه المسألة لاحقا. والذي نريد التأكيد عليه الآن، هو أنّ الحضارة الغربية خلال العصر الوسيط، بمعارفها النظرية والتأملية حقا (مع التحفظ في مسألة مَعرفة إلى أيّ مدى بلغت تلك المعارف)، وبتشكيلاتها الاجتماعية المرتّبة هرَمِيا، كانت مشابهة بما فيه الكفاية للسّماح بوقوع تبادلات على المستوى العرفاني والروحي والفكري (مع نفس التحفظ)، خلافا للطابع الذي عليه الحضارة الحديثة، التي على العكس، تجعل مثل ذلك مستحيلا.

وإذا كان البعض يعترف بأنّ إعادة الإحياء الرّوحي للغرب يفرض نفسه، ويميل إلى تفضيل حَلّ لا توَظَّف فيه إلا وسائل غربية خالصة (وفي الصميم لا يمكن أن يدفعه إلى هذا التفضيل إلا نوع من النزعة العواطفية)، فإنه بلا شك سيعترض قائلا: لماذا إذن لا نعود بكل بساطة إلى التراث الديني كما كان عليه في العصر الوسيط، مع تكييفه في المجال الاجتماعي الراهن، ومع توفير كل التغييرات اللازمة؟ وبعبارة أخرى: دون أن نبحث في مكان بعيد، لماذا لا نكتفي بإعادة إعطاء الحاكمية للكاثوليكية كما كانت عليه في العصر الوسيط، وإعادة إنشاء شكل ملائم «للأمة المسيحية» الأصيلة، التي حطمها [ما اصطُلح على تسميته]

بـ«الإصلاح» والأحـداث الـتي تبعتـه؟ بالتأكيـد، لـو كـان بالإمكـان التحقيـق الفـوري لهـذا التصوّر، لكان هذا الاختيار أمرًا معتبرًا، بل حسنا جدا لعلاج فوضى العالم الحديث الرهيبـة؛ لكن، مع الأسف، ليس هذا بالأمر السهل كما قد يبدو لبعض المنظِّرين؛ بـل علـى العكـس، فسريعًا ما ستنتصب عوائق من كل نـوع أمـام الـذين سـيريدون القيـام بعمـل فعّـال في هـذا التوجّه. ولسنا ملزَمين بتعداد كل هـذه الـصعوبات، لكـن ننبّـه علـى أنّ العقليـة الراهنـة، في جملتها، لا تبدو مستعدّة لتحوّل من هذا النمط؛ فهنا أيـضا، لابـدّ مـن عمـل تحـضيري كـبير. وحتى لو افترضنا أن في حيازة الذين يريدون القيام به الوسائل اللازمة، فلن يكون ذلك أقـل طولا في الزمان، ولا أقل إرهاقا، من المشروع الذي نتبنّاه، ولن تكون أبدا نتائجه أكثر عمقـا. وزد على هذا، فلا دليل على أنّه لم يوجد، في الحضارة التراثية للعصر الوسيط، سوى الجانـب الظاهري والدّيني بالمعنى الحصري؛ فلا شك أنه كـان هنـاك أمـر آخـر: أفَلَـمْ يُوجـد المـذهب المدرسي [أي علم الكلام اللاهوتي]، ولقد قلنا آنفا لماذا نعتقد وجود أمور أخرى أعمق منـه، لأنّـه مع أهميته التي لا مراء فيها، لم يتعدّ النطاق الظاهري. وأخيرا لو وقع علـى هـذا النحـو الانغلاق في شكل معيّن، فإن التفاهم مع الحضارات الأخرى لا يمكـن أن يتحقـق إلا بمقـدار محدود، خلافا لما يحصل لو يتحقق بناءً علـى مـا هـو بالأسـاس أكثـر جوهريـة؛ وبـذلك[أي بالانغلاق في الشكل الديني الغربي] تبقى مـسائل كـثيرة دون حـلّ، ناهيـك عـن الإفـراط في النزعة الدّعَوَية الغربية التي يجب دائما الحذر منها، ويمكن في جميـع الأحـوال أنْ تقـوّض كـل جهد؛ ولا يمكن وضع حدّ نهائي لها إلا بالفهم التام للمبادئ، وما ينتج عنه مباشرة من وفـاق جوهري لا يستلزم بالضرورة التصريح بالإفصاح عنه بكيفية مفصّلة. ومع هـذا، فمـن نافلـة القول، إذا كان بالإمكان العمل بالتوازي في المجالين الميتافيزيقي والديني في نفس الوقـت، فـلا نرى في هذا إلا مزايا، لأننا على يقين أنّه، حتى لو حصل العمل في كل واحد منهمـا مـستقلا تماما عن الآخر، فالنتائج في النهاية لا يمكن أن تكون إلا متفقة. ومهما يكن من أمر، وفـضلا على ذلك، لـو تتحقـق الإمكانيـات الـتي ارتأيناهـا، فـإنّ التجديـد الـديني بـالمعنى الحـصري سيفرض نفسه عاجلا أو آجلا كوسيلة ملائمة للغرب تخصيصا. ويمكـن أن يكـون القيـام بـه منوط بالصفوة الحائزة على البصيرة العرفانية عندما يتم تشكيلها؛ وإذا حصل التجديد قبلـها،

فإنها ستجد فيه دعامة ملائمة لمهمّتها المخصوصة بها. والشكل الديني [للتراث الروحي] يشتمل على كل ما يَحتاجه سواد الجمهور الغربي، الذي لا يمكنه حقا أن يجد في غيره ما يلبّي الرغبات التي يفرضها مزاجه؛ ولن يحتاج إلى شيء آخر؛ ومن خلال هذا الشكل سيتلقى أثر المبادئ العليا؛ وهو أثر، حتى إن لم يكن على هذا النحو مباشرا، فهو يحقق فعليا مساهمة في تلك المبادئ[1]. والتراث التام، يمكن أن يشتمل على هذا النحو، على مظهرين متراكبين، غير متعارضين بتاتا، ولا يمكن أن يدخلا في صراع، إذ هما يرجعان إلى مجالين متميّزين جوهريا بالأساس؛ والمظهر العرفاني الخالص لا يخصّ مباشرة إلا الصفوة، وهي التي تكون حتما واعية بالرابطة الواصلة بين المجالين، لتامين الوحدة الكلية الجامعة للمنهاج التراثي.

وإجمالا، نحن لا نريد أن نكون حَصْريين بتاتا، ونرى أنّ أيّ عمل يمكن أن يكون مفيدا، بشرط أن يكون موَجَّهًا نحو الاتجاه المقصود؛ والجهود المبذولة في ميادين ثانوية يمكن أيضا أن تثمر نتائج معتبرة، حتى إن لم يمكن تطبيقها في الحال، فستتآزر لاحقا مع غيرها، لتساهم، ولو بنصيب هيّن، في إنشاء هذه المنظومة الجامعة التي نتصوّرها في مستقبل لا يزال بعيدا بلا شك. وهكذا، فإنّ دراسة «العلوم التراثية»، مهما كان مصدرها، تبدو لنا جديرة بالتشجيع، لكن بشرط مزدوج، وهو أن تقوم على معطيات كافية حتى لا يتيه فيها القائم بها، وأن لا تحجبه أبدا عن ما هو جوهري، وهذا يفترض سبقا وجود كفاءة قد لا يتصوّرها الكثير من الناس (ولا نعني بهذه الدراسة الإحاطة بكل تلك «العلوم التراثية»، وهذا مستحيل في العصر الحاضر، وإنما المقصود عناصرها على الأقل). وعلاوة على ذلك، فإن هذين الشرطين متلازمين؛ فالحائز على عقلية مستبصرة راقية تمكّنه من ولوج هذه الدراسة بأمان، لا يتعرّض لخطر التضحية بالأسمى ليحصل على الأدنى؛ وفي أيّ ميدان سيمارس نشاطه، لن ير عمله أبدا إلا كالمساعد لما يتمّ القيام به في مجال المبادئ. وفي إطار نفس الشروط، عندما يقع أحيانا بطريق الصدفة توافق بين بعض نتائج «الفلسفة العلمية» و«العلوم التراثية» القديمة، ربّما يكون من المفيد إظهار ذلك، لكن مع التجنّب الصارم

---

[1] يجدر هنا القيام بمقاربة مع نظام الطبقات الاجتماعية والكيفية التي تتحقق بها المساهمة في التراث الروحي.

للتلميح بأنّ هذه الأخيرة تدعّم أيّ نظرية علمية أو فلسفية مُعيّنة، لأن ما من نظرية من هذا النمط إلا وتتحوّل وتزول، بينما كل ما يعتمد على قاعدة تراثية أصيلة ثابت في حقائقه وفي قيمته، وهو مستقل عن نتائج أيّ بحث لاحق. وأخيرا، إذا ما وقعت بين المجالين لقاءات، أو ظهرت بينهما نتائج متماثلة، فلا ينبغي أبدا أنْ يُرَى في ذلك دليل على إمكانية وجود تطابق أو تماثل بينهما، فذلك مستحيل، لأنّ أنماط التفكير مختلفة جوهريا بين المجالين. ولابدّ من ملازمة غاية الحذر من إبداء قول يمكن فهمه في سياق ذلك الاتجاه؛ وذلك لأن غالبية معاصرينا، بحكم الضيق الذي عليه أفقهم الذهني، منساقون بكل سهولة إلى مثل تلك المقارنات التي لا مبرّر لها. وبشرط اعتبار هذه التحفظات، يمكن أن نقول بأن كل ما يُقام به ضمن عقلية تراثية حقا، له سبب في وجوده، بل هو سبب عميق؛ لكن مع هذا، ثمة نوع من الترتيب تجدر مراعاته، بصفة عامة على الأقل، وفقا للتسلسل الهرمي الضروري لمختلف الميادين. زد على هذا، لكي تحصل الحيازة التامة للروح التراثية (وليس للعقلية التي تكتفي بالميل إلى التراث أو بالطموح للتعرف عليه فحسب) لابدّ قبل ذلك من النفوذ داخل ميدان المبادئ، بالمقدار الكافي على الأقل، لتلقي التوجيه الباطني الذي يستحيل الابتعاد عنه بعد الفوز به.

الباب الثالث

إنشاء الصّفوة ودورها

في ما سبق، تكلمنا عدّة مرات عن ما سميناه بـ«الصفوة العرفانية»؛ وعلى الراجح، قد حصل بلا عناء فهم أنّ ما نعنيه بهذه الكلمة لا يشترك في شيء مع ما يُطلق عليه أحيانا نفس الاسم في الغرب الراهن. وأبرز العلماء والفلاسفة في تخصّصاتهم يمكن أن لا يكونوا مؤهلين أصلا ليكونوا من بين هذه الصفوة؛ بل الراجح أنهم بعيدون عنها، بحكم العوائد الذهنية التي اكتسبوها، والأحكام المسبقة المتعدّدة الملازمة لهم، وبالأخص بسبب ما تستلزمه من «قصر النظر العقلي». ومن الممكن وجود استثناءات جيّدة، هذا احتمال مؤكد، لكن لا يجب الاعتماد عليها كثيرا. وبصفة عامّة توجد إمكانيات مع الأمّي أكثر مما توجد عند متخصص في منظومة من الدراسات المحدودة بالأساس، والذي خضع لانحراف ذهني ملازم لتربية معيّنة: فيمكن أن تكون عند الأمي إمكانيات للفهم لا تنقصها سوى فرصة تطويرها، وقد تكون هذه الحالة أكثر شيوعا كلما كانت كيفية توزيع التعليم الغربي أكثر قصورا واختلالا. والاستعدادات المعتبَرة عندنا، عندما نتكلم عن الصفوة، هي من الطراز الروحي الخالص، ولا يمكن تحديدها بأيّ معيار ظاهري، وهذه من الأمور التي لا علاقة لها بالتعليم «الظاهري»؛ وفي بعض بلدان الشرق، يوجد أشخاص أمّيون، لا يعرفون القراءة ولا الكتابة، ونالوا مقامات عالية في مدارج الصفوة العرفانية. ومن جانب آخر، لا ينبغي المبالغة في أيّ شيء، لا في اتجاه معيّن ولا في غيره؛ فإذا كان أمر مستقلا عن أمر آخر، فهذا لا يعني أنهما متضاربان أو غير منسجمان؛ وإذا كان التعليم «الظاهري» أو العمومي يمكن أن يوفّر وسائل عمل متمّمة، فمن الخطأ الاستهانة به أو المبالغة في عدم اعتباره؛ غير أنّ بعض البحوث، لا يمكن بالتأكيد القيام بها دون عواقب سيّئة؛ ذلك أنّ التحصين النهائي، والحفظ المستمر من كلّ تشويه ذهني، لا يتحقق إلا إذا اكتسب صاحبه ذلك التوجيه الباطني الثابت الذي سبقت الإشارة إليه. فعند التحقق بهذه الدرجة يزول كل خوف، لأنّ صاحبه يعرف دائما إلى أين هو ذاهب؛ ويمكنه الإشرافُ على أيّ ميدان أو وُلُوجُه دون خوف من الضياع

فيه، بل حتى من الوقوف عنده أكثر مّا ينبغي، لأنّه يعرف مسبقا المدى الصحيح لأهميته، فلا يمكن للخطأ بأيّ شكل كان أن يستدرجه، أو أنْ يخلط بينه وبين الحقيقة، ولا أن يمزج بين العارض والمطلق. وإنْ شئنا هنا استعمال لغة رمزية، يمكن أن نقول عنه: إنّه في نفس الوقت بوصلة لا تخطئ، ودرع غير قابل للاختراق. لكن قبل الوصول إلى هذا المقام، لابدّ في كثير من الأحيان من جهود طويلة (ولا نقول على الدوام، لأنّ الزمان في هذا الصدد ليس بعامل أساسي)؛ وخلالها يجب الأخذ بأكبر الاحتياطات لتجنّب كل التباس، لاسيّما في الأوضاع الراهنة للعالم الغربي؛ لأنّ من البديهي أن نفس الأخطار لا يمكن أن توجد في حضارة تراثية، حيث يجد الموهوبون روحيا كل التيسيرات لتطوير استعداداتهم. أمّا في الغرب، فبالعكس، فإنهم لا يجدون إلا عوائق، لا يمكن تجاوزها في كثير من الأحيان، بحيث لا يمكن الخروج من الأطُر القاهرة التي فرضتها العوائد، سواء منها الذهنية أو الاجتماعية، إلا عند توفّر ظروف استثنائية جدّا.

وبالتالي ففي عصرنا، لا وجود في الغرب للصفوة العرفانية التي نقصدها؛ والحالات الاستثنائية في غاية الندرة، وفي غاية العزلة، فلا يمكن أن نراها مُؤلِفة شيئا يحمل هذا الاسم، زيادة على كون أكثرهم غرباء تماما عن العالم الغربي؛ وهذا لأنهم أفراد، ومرجعيتهم الروحية شرقية بكاملها، فوضعهم في هذا الصدد يكاد يكون متطابقا مع وضعية المشارقة الذين يعيشون في أوروبا، ويعلمون جيّدا الهوّة التي تفصلهم عقليا عن الناس المحيطين بهم. وفي هذه الأوضاع، يُفضّل بالتأكيد الاكتفاء بالنفس، وعدم المخاطرة بمحاولة التعبير عن بعض الأفكار، خِشية الاصطدام باللامبالاة العامة، أو حتى بإثارة ردود فعل معادية. ومع هذا، فلا مناص من الابتداء بالقيام بعمل في هذا الاتجاه، إذا حصل الاقتناع بضرورة إحداث بعض التحوّلات؛ وهذا، على الأقل، بالتوجّه إلى من عندهم الاستعداد (ولا ريب في وجودهم رغم كل شيء)، بإعطائهم فرصة لتطوير ملكاتهم الكامنة. والعقبة الأولى هي الاتصال بمن لهم هذه الكفاءة، دون علم منهم بتاتا بقدُراتهم الخاصة؛ والعقبة الثانية بعد ذلك هي القيام بانتقاءِ وإزاحةِ من قد يظنون أنهم مؤهلون، وهم غير ذلك في الواقع، لكن ينبغي القول أنّ هذه الإزاحة، تتم على الأرجح تلقائيا تقريبا. وكل هذه المسائل غير

مطروحة في وسط يوجد فيه تعليم تراثي منظم، بحيث يمكن لكل شخص أن يأخذ منه بمقدار استعداده الخاص، وإلى الحدّ المعيّن الذي يستطيع بلوغه. وتوجد بالفعل وسائل للتحديد الدقيق للنطاق الذي يمكن أن تمتد إليه الإمكانيات الروحية لفرد معيّن؛ لكن هذه المسألة تعود بالخصوص إلى المجال «التطبيقي»، إن أمكن استعمال هذه الكلمة في مثل هذه الحالة، أو إن شئنا إلى المجال «التقني»؛ وهو موضوع لا فائدة من معالجته في الحالة الراهنة للعالم الغربي. ومع هذا، نحن الآن لا نريد إلا التلميح، من بعيد، إلى بعض العقبات التي ينبغي تجاوزها للوصول إلى بداية تنظيم، أي تشكيل هيئة للصفوة، ولو كنواة؛ وسيكون من السابق لأوانه محاولة تحديد وسائل هذا التشكيل في الوقت الحاضر؛ وهي وسائل، إن سمحت الظروف بالنظر فيها يومًا ما، سوف تكون حتما متعلقة بالأوضاع بمقدار كبير، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بالتكييف بالمعنى الحصري. والشيء الوحيد الذي يمكن تحقيقه قبل الوصول إلى تلك المرحلة، هو تنبيه الوعي، إن صح القول، عند العناصر التي يمكن أن تشكّل مستقبلا تلك الصفوة؛ ولا يمكن القيام بهذا إلا بعرض بعض المفاهيم، التي إذا بلغت إلى القادرين على فهمها، يتبيّن لهم وجود ما كانوا يجهلونه، وفي نفس الوقت تستشرف بهم على إمكانية المُضِيّ إلى ما هو أبعد. وكل ما يرجع إلى مجال الميتافيزيقا، هو في ذاته، قابل لفتح آفاق لا نهاية لها، لمن يستوعبها حق الاستيعاب؛ وليس في كلامنا هذا غلوّ أو مبالغة في التعبير، بل ينبغي فهمها حرفيا كاستتباع مباشر للطابع الكلي المحيط للمبادئ نفسها. والذين نكتفي بالكلام معهم عن الدراسات الميتافيزيقية، وعن أمور لا تتعلق حصريًا إلا بالميدان العرفاني الخالص، لا يمكن أن يرتابوا، من أول وهلة، في كل ما تستلزمه معرفة هذا المجال؛ ودون أن نغالط أنفسنا، فالمقصود هنا أمور لا أعزّ ولا أشرف ولا أعظم منها، وكل ما سواها ما هو إلا لعب صبيان بالنسبة إليها. ولهذا فإنّ الذين يرغبون في الإقبال على هذا الميدان للحصول على فهم حقيقي، دون حيازة على المؤهلات المطلوبة لبلوغ المدارج الأولى على الأقل، ينسحبون تلقائيا بمجرّد إلزامهم القيام بعمل جادّ وفعّال؛ فالأسرار الحقيقية تدافع عن نفسها ضدّ كل تطفّل خارجي، ونفس طبيعتها تؤمّنها ضد كلّ انتهاك لحماقة بشرية، وضدّ قوى الوهم التي يمكن وصفها بـ«الإبليسية» (ولكل واحد الحرّية في أن يحمّل هذه الكلمة ما شاء

من المعاني حرفيًا أو مجازيًا). ولهذا فلا جدوى أصلا هنا إلى اللجوء إلى قوانين مانعة، لعدم وجود أدنى مبرّر لها، في مثل هذا الطراز من الأمور. وقد تكون أمثال تلك القوانين مشروعة في حالات أخرى، ولا نيّة لنا في مناقشتها، ولا يمكن أن تتعلق بالعرفان الخالص. وبالنسبة للأمور التي تتجاوز مجرّد التنظير، لابدّ من التحفظ في شأن كشفها، ولا حاجة لأخذ عهود على أهلها لكي يلتزموا دائما بالحذر والكتم الضرورين، إذ يعلمون جيدا كيف يتم التصرّف في هذا النطاق. وكلّ ما نشير إليه هنا خارجٌ عن ما تتحمّله الصّيَغ الظاهرية، مهما كانت، ولا علاقة له بتاتا مع تلك «الأسرار» المتفاوتة في شذوذها زيادة أو نقصا، والتي يدّعيها بالخصوص أولئك الذين ليس لديهم أي شيء يقولونه.

وحيث انسقنا إلى الحديث عن تشكيل تنظيم للصفوة، فينبغي في هذا السياق، التنبيه على خطأ لاحظنا كثرة وقوعه، وهو أنّ الكثير من الناس، عندما يسمعون كلمة «تنظيم»، مباشرة يتخيلون أنّ المقصود يشبه تشكيل تجمّع أو جمعية ما. وهذا خطأ تام، والذين يفكّرون بمثل هذه الكيفية يبرهنون على عدم فهمهم لما تعنيه المسألة ولا أبعاد نطاقها؛ وما ذكرناه قبل قليل يُتيح معرفة أسباب هذا الخطأ. فكما أنّ الميتافيزيقا الحقيقية لا يمكنها الانحصار في صيغ منظومةٍ معيّنةٍ أو نظريةٍ خاصةٍ، فكذلك لا يمكن للصفوة العرفانية أن تتلاءم مع أشكال «جمعية» تؤطرها قوانين ولوائح، واجتماعات، وكل المظاهر الخارجية الأخرى التي تستلزمها هذه الكلمة بالضرورة؛ فالمقصود يختلف تماما عن مثل هذه العوارض. ولا ينبغي القول، أن تشكيل نواة أولى على نحو ما، يمكن في البداية تصوّره على شاكلة تنظيم من ذلك النوع؛ لأنّ الانطلاقة إذا كانت على هذا المنوال الخاطئ، لا يمكن أن يؤدّي إلا إلى الفشل. فلا جدوى من «جمعية» من هذا الشكل في مثل هذه الحالة، بل ستكون في غاية الخطورة، بسبب الانحرافات التي لن تتوانى في الظهور. ومهما كانت صرامة الانتقاء، فسيكون من الصعب، لاسيما في البداية، وفي وسط غير مهيّئ، منع ولوج عناصر تفشل المشروع بكامله بسبب انعدام الفهم عندها؛ ويمكن أيضا توقع انزلاق مثل هذه التجمعات نحو التطلع إلى القيام بنشاط اجتماعي مباشر، بل حتى سياسي بأضيق معنى لهذه الكلمة، وبهذا يكون الحاصل أسوأ نتيجة محتملة يمكن تصوّرها، وأشدّها تعارضاً مع الهدف المنشود.

وكم هي كثيرة أمثال هذه الانحرافات: فكثير من الجمعيات، التي كان بالإمكان قيامها بدور رفيع جدا (إن لم يكن عرفانيا خالصا، أو على الأقل قريب من العرفان) لو اتبعت الخط الذي رُسِم لها في الأصل، لكنها سرعان ما انحرفت وانحطت، إلى أن آلت إلى التصرّف بعكس الاتجاه الأول، رغم أنها تواصل التظاهر بعلاماته وشاراتِه الماثلة للعيان لمن يعرف دلالتها. وعلى هذا النحو، منذ القرن السادس عشر[أي إثر خروج المسلمين من الأندلس]، فُقِدَ بكامله ما كان بالإمكان إنقاذه من ميراث خلّفه العصر الوسيط. أمّا ما يحصل في التجمعات المشكّلة على ذلك المنوال من مساوئ فرعية، فحدّث ولا حرج: من طموحات دنيئة، ومنافسات شخصية، وأسباب أخرى للتشتت تبرز حتميا، لاسيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار، وهو أخذ لابدّ منه، النزعة الفردية الغربية. وهذا كله يبيّن بوضوح ما لا ينبغي فعله وما لا يُعوّل عليه. أما ما يجب القيام به، فربّما لا يزال أقل وضوحا، وهذا أمر طبيعي، لأنّ لا أحد في الأوضاع الراهنة يعرف بوضوح كيف ستتشكل الصفوة؛ هذا إذا سلّمنا بأنّ ذلك سيتحقق يومًا ما. والراجح أنّ هذا التحقق لا يزال بعيدا في المستقبل، ولا داعي للتشبّث بالأوهام في هذا الصّدد. وعلى أيّ حال، فالذي ننبّه عليه، هو أنّ أقوى التنظيمات في الشرق، التي تتصرّف حقا على المستوى العميق، ليست بتاتا «جمعيات» بالمعنى المعهود لهذه الكلمة في أوروبا. وقد تتشكل أحيانا بفعل تأثيرها الباطني جمعيات ظهورها الخارجي يزيد أو يقل، بهدف القيام بمهمّة معيّنة مضبوطة؛ لكنها دائما جمعيات مؤقتة، وتزول بمجرد أداء الوظيفة التي كُلِّفت بها. إذن فالجمعية الظاهرية هنا ليست سوى بروز عارض للتنظيم الباطني الموجود سابقا؛ وكل ما هو جوهري في هذه الأخيرة مستقل على الإطلاق وعلى الدوام عن تلك الجمعية الظاهرية. فالصفوة ليس عليها أن تتدخّل في صراعات، مهما كانت أهميتها، هي حتما بعيدة عن ميدانها الخاص؛ ودورها الاجتماعي لا يمكن أن يحصل إلا بكيفية غير مباشرة، وهذا الذي يجعل تأثيرها أقوى، لأنّ التسيير الحقيقي لما هو متحرّك، يتطلب من المسيّر أن لا ينجرّ هو نفسه في الحركة[1]. إذن فالحاصل هنا هو على العكس تماما من المخطط الذي يتبعه الذين يريدون في البداية إنشاء جمعيات ظاهرية، إذ هي نتيجة بدلا

---

(1) يمكن هنا تذكّر «المحرّك الساكن» لأرسطو؛ وهذا المعنى قابل طبعا لتطبيقات متعددة.

من أن تكون سببا؛ أي لا يمكن أن تكون فيها فائدة وسبب حقيقي لوجودها إلا إذا كان للصفوة وجود سابق عليها (وفقا للقول المدرسي المأثور: «قبل أن تتصرّف يجب أن تكون موجودا»)، ومؤطرة في تنظيم قوي لتكون محصّنة من كل انحراف. وفي الشرق وحده يمكن في الوقت الحاضر وجود أمثلة عنها، يجدر الاستلهام منها. ولدينا أسباب وجيهة للاعتقاد أنّ في الغرب أيضا، خلال العصر الوسيط، وُجدت بعض التنظيمات من نفس هذا النوع؛ لكن لم تبق منها آثار كافية تمكّن من معرفة كيفية تشكيلها بدقة، إلا بمقارنتها مع ما هو موجود في الشرق؛ وهي مقارَنة لا تعتمد على افتراضات لا مبرّر لها، وإنّما ترجع إلى علامات صحيحة عند العارفين بأمور تتعلق بدلالاتها؛ وللتعرّف عليها ينبغي التوجّه إلى الموقع الذي يمكن وجودها فيه في الوقت الحاضر، لأنّ المقصود ليس مشاهد أثرية طريفة، وإنّما هو معرفة، لا تكون حقا مفيدة، إلا إذا أُخِذت مباشرة من أهلها. والتنظيمات التي لا تكتسي بتاتا شكل «جمعيات»، ومجرّدة من أي عنصر ظاهري تتميّز به هذه الأخيرة، تكون أكثر قوة وفاعلية، لأنها مؤسسة حقا على ما هو ثابت مستقر، ولا تقبل من ذاتها أي اختلاط مع ما هو عارض. وتصوّر مثل هذه التنظيمات بعيد عن الذهنية الحديثة؛ وقد تأكّدنا في العديد من المناسبات من الصعوبة التي نلقاها لكي نفهّمها للناس؛ وربّما سنعود يومًا ما إلى هذا الموضوع، لأنّ الشروح الموسّعة المتعلقة به لا تندرج في إطار بحثنا هذا، فلا يسعنا إلا التلميح له لوضع حدّ لسوء الفهم.

ومع هذا، فإننا لا نريد إغلاق الباب أمام أي إمكانية، سواء في هذا الإطار أو في أيّ إطار آخر، ولا تثبيط أيّ مبادرة، إذا كان بإمكانها إعطاء نتائج مقبولة ولا تؤول إلى مجرد إهدار للطاقات؛ وكل ما نريده، هو التحذير من الآراء الخاطئة، والاستنتاجات المتسرّعة. وإذا فضّل بعض الأشخاص الاجتماع لتشكيل «جماعات للدّراسة»، بدلا من العمل منفردين، فمن الواضح أننا لا نرى خطرا، بل ولا مانعا، من هذا، لكن بشرط أن يكونوا مقتنعين بأنْ لا حاجة عندهم أصلا إلى اللجوء إلى ذلك التشكيل الصُّوري الظاهري الذي يضفي عليه معاصرونا أهمّية كبرى، لأن الأمور الظاهرية بالتحديد هي التي تمثل كل شيء بالنسبة إليهم. وفضلا على هذا، حتى بالنسبة لتشكيل مجرّد «جماعات للدراسة»، لا بد من

أخذ عدة احتياطات ضرورية، إذا كان المراد القيام بعمل جادّ ومتواصل لينفذ بعيدا إلى حدّ مقبول، وهذا لأنّ كل ما يتمّ القيام به في هذا الميدان، تتدخّل فيه قوى لا يَتصوّرها الجاهل به؛ وإذا لم يأخذ المرء حِذره، يمكن أن يتعرّض إلى ردود فعل غريبة لا قِبَلَ له بها، لاسيما قبل بلوغ درجة مُعيّنة من السلوك. ومن جانب آخر، فالمسائل المتعلقة بالطريقة والمنهاج، فهي هنا مرتبطة بالمبادئ نفسها برباط وثيق، أي إنّ لها أهمية أكبر من أهميتها في أيّ ميدان آخر، كما أنّ لها استتباعات أخطر ممّا عليه في الميدان العلمي، رغم أنّ لها فيه أخطار ليست بالهيّنة بتاتا. وليس هنا محل التوسّع في كل هذه الاعتبارات؛ ونحن لا نبالغ في أيّ شيء، لكن، كما سبق قوله في البداية، لا نريد أيضا إخفاء العوائق. فالتكييف وفق هذه الأوضاع أو تلك، هو دائما في غاية الحساسية، ولابد من حيازة معطيات نظرية صلبة ثابتة وواسعة قبل التفكير في محاولة القيام بأدنى تطبيق عملي. بل إنّ حيازة هذه المعطيات ليست بالأمر الميسور بالنسبة للغربيين. وعلى أيّ حال، لابدّ علينا من الإلحاح، على أن اكتسابها ضروري لا محيد عنه في البداية، وهو يشكّل الإعداد الوحيد الذي لا غنى عنه، ولا يمكن القيام بأيّ شيء دونه، وبه يرتبط أساسيا كل ما ينبغي تحقيقه لاحقا، في أي مجال كان.

وبقيت مسألة أخرى، يجب علينا تقديم شروح حولها: ففي موضع آخر، قلنا إنّ دعم الشرقيين مفيد للصفوة العرفانية في القيام بمهمّتها، لأنهم، بطبيعة الحال، يُحبّذون التقارب الذي ينبغي أن يكون عليه، كما هو الحال في الأوضاع السوية. لكن هذا يفترض وجود صفوة غربية قد تمّ تشكيلها، ولكي يتحقق تشكيلها لابدّ أن تنطلق المبادرة من الغرب. وفي الأوضاع الراهنة، لا يمكن للممثلين المُجازين للتراثيات الشرقية أن يهتموا عرفانيا بالغرب، باستثناء أفراد قلائل يأتون إليهم بكيفية مباشرة أو غير مباشرة؛ وهذه حالات في غاية الندرة فلا يمكن أن تتيح النظر من خلالها إلى عمل عامّ. ويمكننا التأكيد على ما يلي: لن يُؤسِّسَ أبدا أيّ تنظيم شرقي «فروعا» له في الغرب؛ بل لن يمكنه أبدا إقامة علاقات مع أي تنظيم غربي، مهما كان، طالما لم تتغير الأوضاع تماما، لأنّ قيامه بذلك لا يمكن إلا مع صفوة مؤسّسة وفق مبادئ حقيقية. إذن، فقبل أن يتحقق ذلك، لا يمكن أن يُطلب من الشرقيين أكثر من استلهامات، وهذا كثير، وهذه الاستلهامات [أو الإيحاءات] لا يمكن توصيلها إلا

بتأثيرات فردية تُوظَّف كوسائط، لا بفعلٍ مباشر لتنظيمات لا شأن لها أبدا بمسؤولية تتعلق بشؤون العالم الغربي؛ وهذا الموقف منطقي مفهوم، لأنّ هذه المسائل لا تعنيهم، إلا إذا حدثت تقلبات غير متوقعة؛ والغربيون هم وحدهم الذين يزجّون بأنفسهم بلا تحفظ في ما يحدث عند الآخرين. وإذا لم يبادر أحد في الغرب، فيجتهد بصدق وكفاءة في فهم كل ما هو ضروري للتقارب الحقيقي مع الشرق، فسيبقى هذا الأخير ملتزما بعدم التدخل، لعلمه بأنْ لا جدوى في ذلك؛ وحتى لو علم أنّ الغرب مندفع نحو كارثة فَلَنْ يستطيع أن يفعل غير تركه ليجابه مصيره. وبالفعل، كيف يمكن التصرّف في الغرب، إذا افترضنا أن ذلك مقصود لنا، دون وجود أدنى نقطة اعتماد فيه؟ وعلى أيّ حال، نكرّر مرة أخرى، أن الغربيين هم المطالَبون بالقيام بالخطوات الأولى؛ وبديهي أنّ المقصود هنا ليس سواد الجمهور الغربي، بل ولا عدد كبير من الأفراد، إذ ربّما يكون هذا ضارّا أكثر منه نافعا من بعض الوجوه. وفي البداية، يكفي عدد محدود من الأشخاص، بشرط أن يكونوا قادرين على الفهم الحقيقي والعميق لكل ما هو مقصود. وثمة أيضا أمر آخر: فالذين استوعبوا مباشرة الرّوحانية والعرفان الشرقيين، لا يمكنهم ادّعاء القيام بهذا الدور الوسيط الذي تكلمنا عنه منذ قليل؛ فهم، بمقتضى استيعابهم هذا، قريبون جدا من الشرق، فلم يبق لهم ما يفعلونه أكثر من ذلك؛ وإنما يمكنهم اقتراح أفكار، وعرض مفاهيم، والإرشاد إلى ما ينبغي فعله، لا أن يبادروا هم أنفسهم إلى إنشاء تنظيم، صادر منهم، بحيث لا يكون ذا طابع غربي حقا. ولقد كان بالإمكان تبسيط هذه المسألة إلى حد كبير لو بقي في الغرب أفراد، ولو منعزلون، محافظون دون شوائب على ما استُودِعُوا من إرث التراث الروحي العرفاني الخالص الذي كان موجودا في العصر الوسيط. فإن بقيت باقية من هؤلاء الأفراد، فليُعلِنوا عن وجودهم وَعَنْ مَا يَدلّ عليهم؛ وطالما لم يفعلوا هذا، فليس علينا تقديم حل لهذه المسألة. أمّا إذا كان هذا الاحتمال غير ممكن، وهذا هو الراجح مع الأسف، فبالإمكان الحصول على ما نسمّيه باستيعاب من الدرجة الثانية للمذاهب الشرقية، قد يتحقق به إعداد العناصر الأولى للصفوة المستقبلية؛ ونعني بهذا أن المبادرة ينبغي أن تأتي من أفراد تطوّروا بفهمهم لتلك المذاهب، دون ارتباط وثيق مباشر مع الشرق، مع الاحتفاظ، بالعكس، بصلة مع كل ما قد لا يزال

باقيا من التراث السويّ المقبول في الحضارة الغربية، وخاصة ما تبقى، رغم العقلية الحديثة، من الروح التراثي في الشكل الديني بالأساس. ولا نعني بهذا أنّ هذا التواصل ينبغي أن ينقطع بالنسبة لمن أصبح وجدانهم الروحي العرفاني شرقيا تماما، لاسيّما أنهم، في الجملة، ممثلين بالأساس للروح التراثي؛ لكن وضعيتهم الخاصة تفرض عليهم تحفظا كبيرا جدا، وبالأخص إذا لم يُطلب منهم بكل وضوح المساهمة في ذلك؛ فيمكثون في الترقب، كالذين وُلدوا في الشرق؛ وكل ما يستطيعون فعله زيادة على المذكورين أخيرا، هو عرض المذاهب بكيفية أحسن ملائمة للغرب، وإبراز إمكانيات التقارب المتعلقة بفهمهم. ومرة أخرى، ينبغي أن يقتنعوا بأن يكونوا وسطاء، بحيث يدلّ حضورُهم على أن كل أمل في التفاهم لم يُفقد إلى غير رجعة.

ورجاؤنا أن لا تُؤخَذ هذه التأملات على غير ما هي عليه، وأن لا تُستخلص منها نتائج هي أبعد ما يكون عن فكرنا. وإذا بقيت كثير من النقاط غير دقيقة، فما هذا إلا لأنه ليس باستطاعتنا فعل غير ذلك، والظروف وحدها هي التي ستتيح لاحقا توضيحًا تدريجيا. وفي كل ما لا ينتمي إلى المجال المبدئي الخالص المضبوط، هو حتما عُرضة للعوارض، ومنها يمكن استنباط الوسائل الثانوية لأيّ تحقق يفترض تكيّفا مسبقا. ونقول "الوسائل الثانوية"، لأنّه لا ينبغي نسيان أن الأمر الجوهري الوحيد الذي يكمن في مجال المعرفة الخالصة (بصفتها مجرّد معرفة نظرية، تهيّئ صاحبها إلى المعرفة الفعلية التامة، لأنّ هذه الأخيرة ليست وسيلة، وإنّما هي في حد ذاتها غاية، وكل تطبيق بالنسبة إليها ليس له سوى طابع «عارض حادث» لا أثر له فيها ولا يعيّنها). وإذا كنا نحرص في مثل هذه المسائل على أن لا نقول أكثر ولا أقلّ مما ينبغي قوله، فلأننا نجتهد في إبلاغ الفهم بأوضح كيفية ممكنة، هذا من جهة؛ ومن جانب آخر، يجب علينا دائما الاحتفاظ بإمكانيات، غير متوقعة حاليا، ويمكن للظروف أن تُظهرها لاحقا؛ والعناصر التي يمكن أن تتدخل هي في غاية التعقيد. وفي وسط غير مستقر كالعالم الغربي، طيْف الأمور غير المتوقعة عريض جدا، ولا نقول إنّها غير متوقّعة على الإطلاق، لكن لا نعطي لأنفسنا الحق في التنبؤ بها. ولهذا فإنّ التفاصيل التي يمكن أن نعطيها هي سالبة بالخصوص، من حيث إنها تردُّ على اعتراضات، إمّا مصرّح بها فعليا، وإمّا

مُضمَرة افتراضيا، أو إنها تزيح أخطاء، وإساءات في الفهم، وأشكال متنوعة من عدم الفهم، كلما أتاحت الفرصة مشاهدتها. لكن بالمُضيّ على هذا النحو في الإزاحات، نصل إلى رؤية المسألة بكيفية أوضح وأدق، وهذه نتيجة جيدة وإيجابية حقا، مهما كانت الظواهر؛ ونحن نعلم جيدا أنّ قلة الصبر عند الغربيين لا تتلاءم إلا بصعوبة مع مثل هذه الأساليب، وهي بالأحرى مستعدة إلى التضحية بتأمين السلامة في سبيل سرعة الإنجاز؛ لكن لسنا ملزمين بأخذ هذه المتطلبات بعين الاعتبار، إذ أنها لا تسمح لأي شيء ثابت مستقر أن يقوم، وهي على العكس تماما مع الهدف الذي نرومه. والذين لا يستطيعون حتى كبح العجَلة عندهم، فأنّى لهم القيام بأدنى عمل في إطار المجال الميتافيزيقي؛ ولكي يشهدوا بأنفسهم هل نحن مخطئون في الارتياب من قدراتهم، فليحاولوا بكل بساطة، كتجربة أوّلية لا تُلزمهم بأيّ شيء، تركيز تصوّرهم لفكرة وحيدة مهما كانت، واستحضارها وتشخيصها لِوَحدها في ذهنهم مدة نصف دقيقة (ولا يبدو أنّ في هذا المطلب صعوبة شديدة) [ولينظروا هل يستطيعون ذلك؟ أم أنّ أمواج الأفكار المشتِتة الأخرى سرعان ما ستجتاحهم... علما بأنّ أول مرحلة في السلوك هو تدريب الذهن على التركيز التام المتواصل الذي لا يتخلله فتور، ولا تشوبه الأغيار..].

فلن نضيف إذن شيئا حول الوسائل التي يمكن أن تشكّل صفوة عرفانية في الغرب. وحتى بافتراض حدوث ظروف أحسن ملائمة، فإنّ التحقيق المباشر لهذا التشكيل يبدو بعيدا، لكن هذا لا يعني عدم وجوب التفكير في الإعداد له منذ الآن. وأما الدّور المنوط بهذه الصفوة، فيبرز بوضوح من كل ما قلناه إلى الآن: ألا وهو رجوع الغرب إلى حضارة تراثية، في مبادئها وفي جملة مؤسّساتها. وينبغي أن يتم الرجوع وفق الترتيب السويّ، انطلاقا من المبادئ واتجاهًا نحو الاستتباعات، وبالتنزل تدريجيا إلى التطبيقات العارضة أكثر فأكثر؛ ولا يمكن تحقيق هذا إلا بالاستعانة بالمعطيات الشرقية، وفي نفس الوقت توظيف ما تبقى من عناصر تراثية في الغرب نفسه، بحيث يكمّل بعضها البعض وتتراكب دون أيّ تغيير فيها، لكن بإتمام علة وجودها بإحياء أعمق المعاني القابلة لها. وكما سبق بَيانه، ينبغي في البداية التركيز على الجانب العرفاني الخالص، الذي بارتداداته سيُعطي نتائج تنتشر بعد ذلك نحو

الأقرب فالأقرب، بسرعة تزيد أو تقل، لتشمل كل الميادين الأخرى، بما فيها تطبيقاتها الاجتماعية. وإذا كان قد حصل القيام من جانب آخر بعمل مفيد في الميادين الأخرى، فهو طبعا مُرحَّبٌ به، لكن لا يعني هذا تقديم الفرعي التابع على الأساسي الجوهري المتبوع. وطالما أنّ الوقت المعيّن لم يحن الوصول إليه، فالاعتبارات المتعلقة بوجهات النظر الثانوية لا ينبغي أن تتدخل إلا كأمثلة، أو بالأحرى كـ«نماذج توضيحية»؛ فهي إذا عُرِضت في سياق سليم وفي شكل ملائم، تيسّر فهم الحقائق الأكثر جوهرية، بحيث توفر نوعا من الدعم أو نقطة اعتماد، وهي أيضا تثير اهتمام أناس يظنون أنهم غير قادرين على إدراك العرفان الخالص لاستهانتهم بملكاتهم الخاصة، ودون علم منهم بحقيقة ذلك العرفان. ولنتذكر ما قلناه آنفا حول الوسائل المتوقعة التي يمكن أن تتيح في البداية فرصة ترق نحو الميدان العرفاني. ومن الضروري التمييز بكيفية مطلقة بين ما هو أساسي وجوهري وبين ما هو عارض؛ لكن، بعد تثبيت هذا التمييز، لا نحصر دور الصفوة في نطاق محدود، بل يمكن دائما لكل أحد أن يساهم بتوظيف ملكاته الخاصة كزيادة في مساعي الخير، ودون أن يكون ذلك بتاتا على حساب ما هو جوهري. وإجمالا، فإنّ الصفوة ستعمل أوّلا لنفسها، إذ أنّ أعضاءها، بطبيعة الحال، سيَجْنون من ترقيهم الخاص فائدة مباشرة لا يمكن أن تغيب، وهي تشكّل مُكْتَسَبًا دائما لا ينخرم. لكن، في نفس الوقت، ولو بكيفية أقل فورية، ستعمل الصفوة أيضا بالضرورة لفائدة الغرب عموما، لأنّ من المستحيل تحقيق مثل هذا المشروع في وسط مَا، دون إحداث تحوّلات هائلة عاجلا أو آجلا. وزد على هذا، أنّ التيارات الذهنية تخضع لقوانين محددّة تماما، ومعرفة هذه القوانين تتيح القيام بتأثير أكثر فعالية من الوسائل الحسّية الظاهرية. لكن تطبيق وتحقيق مثل هذا في أكمل صورة يستلزم الاعتماد على تنظيم قويّ في تشكيلته؛ وهذا لا يعني أنّ بعض النتائج الجزئية الهامة لا يمكن الحصول عليها قبل بلوغ ذلك. ومهما كان ضعف ونقص الوسائل المتوفرة، لابدّ من الشروع في العمل بتوظيفها على ما هي عليه، وإلا فلن يتم أبدا الوصول إلى اكتساب ما هم أحسن وأكمل. ونضيف أنّ أقل عمل يتم وفق الانسجام مع نظام المبادئ، يَنْطوي في ذاته على إمكانيات، يمكن أن

يُحدث نشرُها استتباعات هائلة، وهذا في جميع الميادين، بمقدار توسّع ارتداداتها وفق توزيعها المرتّب هرميا، وتدرّجها كمتوالية غير محدّدة[1].

وبكلامنا عن دور الصفوة، نفترض طبعا أن لا شيء سيحدث فيوقف فجأة نشاطها، أي إننا نعتبر وقوع الافتراض الأفضل؛ ولوجود انقطاعات في الأحداث التاريخية، من المحتمل أيضا أن تهوي الحضارة الغربية في كارثة قبل أن يتحقق ذلك العمل. وإن حصل مثل هذا قبل أنْ يتمّ تشكيل تنظيم الصفوة، فستكون نتائج العمل السابق مقتصرة طبعا على الفوائد المعرفية التي اكتسبها المساهمون فيها؛ ولو لم يكن له إلا هذه النتيجة لكان جديرًا بالقيام به؛ لكنها، من حيث هي، ستكون بلا جدوى [بالنسبة لمجموع العالم الغربي]. وحينئذ فثماره ستكون مقتصرة على أفراد قلائل، وسيفوزون وحدهم بما هو جوهري. وفي حالة تشكيل الصفوة، لكن الوقت لم يكفها للقيام بتأثير عام يغيّر في العمق الذهنية الغربية في جملتها، فستكون النتيجة أبلغ منها في الحالة السابقة؛ وذلك أنّ هذه الصفوة، خلال مرحلة الاضطراب والانقلاب، ستكون حقا «سفينة نجاة» رمزية سابحة فوق مياه الطوفان؛ وبعد ذلك، يمكن أن تصبح مركز اعتماد أو حاضنة لعمل يتلقى فيه الغرب من الحضارات

---

(1) ولنسجل هنا الاعتراف الصريح جدا لـماكس مولر [1823 ـ 1900: فيلسوف ومستشرق ألماني، وباحث في الهندوسية واللغة السنسكريتية] حيث يقول: «تركيز الفكر، المسمّى عند الهندوس بـ'أكاغراتا' (أو: 'أكاغريتا') هو أمر يكاد يكون مجهولا عندنا. فعقولنا [أي عقول الغربيين] كالمِشكال لأفكار في حركة مستمرة 'المِشكال': [آلة أنبوبية تحتوي على مرايا مركّزة بحيث أنّ الأشياء الصغيرة الملونة الموجودة معها في الأنبوب تتحرك فتولّد رسوما مختلفة الأشكال والألوان]؛ وغلق عيون أذهاننا على كل شيء، بالتركيز على فكرة واحدة، أمسى عند أغلبنا مستحيلا تقريبا كاستحالة إمساك علامة موسيقية دون نغماتها المتوافقة، بحكم وتيرة الحياة التي نعيشها اليوم... أصبح من المستحيل، أو قريبا من المستحيل، بلوغ هذه القوة في تركيز الفكر التي كانت تسميها الهندوس 'أكاغراتا'، وحيازتها عندهم هو الشرط الأساسي لأيّ تأمل فلسفي أو ديني» ('مدخل إلى الكتب المقدسة في الشرق'، ص. 23 ـ 24). ولا أحسن من هذا التعبير لبيان طابع التشتت الذي تتميز به العقلية الغربية، وليس لدينا سوى تصحيحين يتعلقان بهذا النص: ففعل الماضي في قوله: 'كانت تسمى عند الهندوس' ينبغي تحويله إلى الفعل الحاضر، لأنّ هذا الأمر لا يزال مستمرا عندهم على الدوام؛ ثم إنّ المقصود ليس «تأملات فلسفية ودينية»، وإنما هي حصريا «تأملات ميتافيزيقية».

نشير هنا إلى نظرية ميتافيزيقية في غاية الأهمية، ونطلق عليها اسم «نظرية الإيماء الحَرَكي»، وربما سنعرضها في أحد الأيام في بحث خاص. وكلمة «متوالية» هنا، تؤخذ بنقلة قياس تماثلي بمعناها الرياضي، وهي نقلة تجعلها قابلة للتطبيق على المستوى الكلي، بحيث لا تبقى منحصرة في ميدان الكم فحسب. يُنظر في هذا الصدد ما قلناه حول 'آبورفا' وحول «الأفعال وردود الأفعال المتوافقة»: 'مدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية'، القسم الثالث، الباب 13.

الأخرى المستمرة، مبادئ تطوّر جديد، يكون في هذه المرّة سويًّا ونظاميًا؛ وفي هذا التحوّل سيفقد الغرب على الراجح وجوده المستقل. لكن، في هذه الحالة الأخيرة، من المحتمل أن تقع أحداث مؤسفة، ولو بصفة مؤقتة؛ كثورات عرقية مثلا، تكون بالتأكيد خطيرة، وقد سبقت الإشارة إليها. وزيادة على هذا، بدلا من ابتلاعه بكل بساطة، من الأفضل للغرب، أن يتمكّن من التحوّل بكيفية يكتسب فيها حضارة مماثلة لحضارات الشرق، لكنها مكيّفة وفق أوضاعه الخاصة، وتُعفِي سواد جمهوره، من استيعابٍ، إرهاقه يزيد أو يقل، لأشكال تراثية لم توضع له. فهذا التحوّل الذي يحصل ليعيد للغرب حضارة تراثية ملائمة له، بلا اصطدام وكأنه تلقائي، هو ما سميناه بالافتراض الأفضل؛ ولمثل هذا يكون عمل الصفوة، مع دعم المشرفين على التراثيات الشرقية بلا شك، لكن بمبادرة غربية عند نقطة الانطلاق. والذي ينبغي فهمه الآن هو أنّ هذا الشرط الأخير، حتى إن لم يكن حتميا، فهو جالب لفوائد كبرى، إذ يتيح للغرب الاحتفاظ باستقلاله، بل حتى المحافظة على العناصر السويّة التي يمكن أن يكون قد اكتسبها رغم كل شيء في حضارته الراهنة، ليوظف هذا كله في تطوّره المستقبلي. وأخيرا، لو يسمح الوقت بتحقيق هذا الافتراض، فسيكون سببا لتجنّب الكارثة التي ذكرناها في البداية، إذ ستصبح الحضارة الغربية سويّة، وتكون لها مكانتها المشروعة بين الحضارات الأخرى، ولن تكون حينئذ مصدر خطر يهدّد بقية البشرية، وعامل اختلال وقهر في العالم، كما هي عليه اليوم. وعلى أيّ حال، ينبغي القيام بالعمل وكأنّ الهدف الذي نبّهنا عليه هنا سيتحقق، لأنه حتى لو لم تسمح الظروف بتحقيقه، فلا شيء من الذي تم القيام به في الاتجاه الموصل إليه سيكون ضائعا؛ واعتبار هذا الهدف، يمكن أن يوفّر، لمن يستطيعون الالتحاق بالصفوة، دافعا للاجتهاد في فهم العرفان الخالص، وهو دافع لا يُستهان به طالما لم يتحققوا تماما بالقيمة الذاتية للعرفان، بغض النظر عن كل ما يستتبعه التحقق به من نتائج عارضة في ميادين خارجية عمقها يزيد أو يقل. فاعتبار هذه النتائج الثانوية، مهما كانت، يمكن إذن على الأقل أن يكون «حافزا معزّزا»، ولا يمكن أن يكون عائقا إذا وُضع بعناية في مكانه الأنسب، مع الرعاية في كل ذلك للتراتيب المتدرّجة الضرورية، بحيث لا يغيب أبدا عن النظر ما هو أساسي جوهري، ولا يُضحَّى به لاكتساب ما هو عارض؛ ولقد سبق أن شرحنا موقفنا بما فيه الكفاية في هذا الموضوع، لتبرير وجهة

النظر التي نتبنّاها في الوقت الحاضر، عند من يفهمون هذه الأمور. وإذا كانت هذه الوجهة من النظر لا تتطابق تطابقا كاملا مع فكرتنا، (ولا يمكنها ذلك، لأن مكانة الاعتبارات المبدئية والتأملية الخالصة أعلى من جميع ما سواها بالنسبة إلينا) فهي مع ذلك تمثل نصيبا حقيقيا منه.

إننا لم ندّع هنا أكثر من النظر في احتمالات بعيدة جدا على الأرجح، لكنها لا تقل عن كونها احتمالات، وبمقتضى هذه الصفة وحدها، هي جديرة بالاعتبار؛ ومجرّد النظر فيها يمكن أن يساهم، بمقدار معيّن، في تعجيل تحقيقها. زد على هذا، إن في وسط يتميّز أساسيا بالتغيّر مثل الغرب الحديث، يمكن للأحداث، بفعل ظروف ما، أن تتسارع بوتيرة تتجاوز بكثير كل التوقعات؛ وبالتالي لابدّ من اليقظة والتحضير لدرء ما يمكن حصوله، ومن الحزم النظر إلى المدى البعيد بدلا من ترك الأمور على عواهنها إلى أن يَقع بغتة ما لا يمكن إصلاحه. وبلا ريب، ليس لدينا أوهام تتعلق باستماع غالبية معاصرينا لإنذارات من هذا النوع. لكن، كما سبق قوله، فإنّه لا حاجة خصوصا في البداية أن تكون للصفوة العرفانية كثرة كبيرة، لكي يكون لتأثيرها فعالية ناجعة، حتى على الذين لا يتصوّرون وجودها أصلا، أو على الذين لا يخطر ببالهم بتاتا مدى فاعلية تصرّفها. ومن هنا يتبيّن انعدام الجدوى في تلك «الأسرار» [المزعومة] التي أشرنا إليها سابقا. فثمة أنواع من التصرّف، بحكم نفس طبيعتها، تبقى مجهولة تماما عند العوام، لا لوجود سَعْي في إخفائها، وإنّما لأنهم عاجزون عن فهمها. وليس على الصفوة التعريف العلني بوسائل تصرّفها، لأنّ ذلك لا فائدة فيه؛ وحتى لو أرادت التعريف بها، فلن تستطيع توضيحها بلغة تفهمها غالبية الناس؛ فهي سبقا تعلم أنّ ذلك سيكون سعيا ضائعا، والجهود المبذولة فيه يمكن توجيهها إلى ما هو أنجع. ومن جانب آخر، قد يَنجم خطر عن إفشاء أمور، لا داعي لإفشائها، أو في غير أوانها؛ فكثير من الناس، إذا عُرِّفوا بالوسائل، يمكن أن تغريهم محاولة تطبيقها دون أي إعداد، وإنّما فقط بقصد «المعاينة»، دون معرفة السبب الحقيقي لوجودها ولا إلى أين يمكن أن تؤدّيهم؛ وفي هذا سبب آخر لمزيد من الاختلال، لا ينبغي بتاتا إضافته إلى كل الاختلالات المضطربة اليوم في العقلية الغربية، والتي سيستمر اضطرابها بلا ريب لمدّة طويلة، وخطورتها تزداد كلما كانت طبيعتها أعمق. لكن جميع الحائزين على بعض المعارف، هم بمقتضى هذه الحيازة، مؤهّلون

تماما لتقدير مثل هذه الأخطار، وسيتصرّفون دائما إزاءها بما ينبغي فعله دون الارتباط بالتزامات أخرى عدا ما يَستلزمه طبعا المقام العرفاني الذي بلغوه. وفضلا على هذا، من الضروري الشروع أولا في إعداد نظري، وهو حقا الوحيد الذي لا غنى عنه بالأساس، ويمكن دائما عرض التنظير بلا تحفظ، أو على الأقل مع التحفظ الوحيد المتمثل في ما يتعذّر التعبير عنه ويتعذر توصيله. وعلى كل واحد أن يستوعب منه حسب وُسعه وبمقدار إمكانياته؛ وأمّا الذين لا يفهمون، فحتى إن لم يستفيدوا شيئا، فلن يجدوا في ذلك رهقا، وسيمكثون بكل بساطة كما كانوا عليه قبل ذلك. وربّما سيقع التعجب من الإلحاح على أمور، هي في جملتها، في منتهى البساطة، ومن المفروض أن لا تثير أي إشكال؛ لكن التجربة علمتنا أخذ كل الاحتياطات في هذا الميدان، ونفضّل المبالغة في إعطاء شروح لبعض المسائل على المخاطرة برؤية فكرنا مشوّها بفعل فهم سقيم؛ والتفاصيل التي بقي علينا عرضها صادرة في قسمها الأكبر من نفس هذا الحرص، وحيث إنها تأخذ بعين الاعتبار عدم فهم لاحظنا وجوده الفعلي في العديد من المناسبات، فهي تدل بما فيه الكفاية على أنّ تخوفنا من إساءات الفهم ليس فيه مبالغة أصلا.

الباب الرابع

تفاهم لا اندماج

إنّ جميع الحضارات الشرقية، رغم الاختلاف الكبير جدا بين الأشكال التي تكتسيها، يمكن مقارنة بعضها بالبعض، لأنّ لها جميعا طابع تراثي بالأساس. وما من تراث إلا وله تعبيره وطرائقه الخاصة؛ لكن، حيثما وُجد تراث، بالمعنى الحقيقي والعميق للكلمة، إلا ووُجد بالضرورة اتفاق حول المبادئ. فالفروق تكمن حصريا في الأشكال الخارجية، وفي التطبيقات العارضة، المكيّفة بشكل طبيعي حسب الظروف، لاسيما حسب الخصوصيات العرقية، التي يمكن أن تتغيّر في نطاق بعض الحدود ضمن حضارة معيّنة، إذ هذا هو الميدان الذي يتعلق به التكيّف. لكن، إذا لم تبق سوى أشكال خارجية لا تنمّ عن أيّ بُعْدٍ عميق، فإنّه لن توجد إلا اختلافات مع الحضارات الأخرى؛ ويستحيل حصول وفاق، طالما كانت المبادئ مفقودة. ولهذا فإنّ غياب الارتباط الفعلي بتراث أصيل، يبدو لنا كالجذر نفسه للانحراف الغربي الراهن. ولهذا فنحن نصرّح بكل وضوح أنّ الهدف الأساسي للصفوة، إن تمكّنت من التشكيل يومًا ما، هو تكريس نشاطها في العمل على إرجاع الغرب إلى حضارة تراثية؛ ونضيف أنّه إن وقع في السابق تطوّر غربي بالمعني الحصري، في هذا الاتجاه، فالعصر الوسيط يوفّر مثالا لذلك؛ وليس المقصود في الجملة نسخ ما كان موجودا في ذلك العصر، أو مجرّد استعادته كما كان عليه، وإنّما المقصود هو الاستلهام منه لتحقيق التكييف الذي تفرضه الأوضاع الراهنة (إذ أنّ النسخ أو الاستعادة من الأمور المستحيلة، لأنّ التاريخ لا يتكرّر خلافا لما يدّعيه البعض، ولا وجود في العالم إلا لأشياء متماثلة لا متطابقة). وهذا ما كرّرناه، حرفيا، على الدوام، وبالقصد نعيده هنا باستعمال نفس الكلمات[1]؛ ويبدو لنا أنه في غاية الوضوح نافيا لكل التباس وإبهام. رغم هذا، فهناك من أخطؤوا بشكل غريب في فهم كلامنا، ونسبوا إلينا أغرب المقاصد، فقالوا مثلا إننا نريد استعادة شيء مماثل للـ«تلفيق»

(1) مدخل عام لدراسة المذاهب الهندوسية: خلاصة.

الاسكندري؛ وسنعود إليه بعد قليل، لكن قبل ذلك نوضح أننا عندما نتكلم عن العصر الوسيط، فإننا نقصد بالخصوص المرحلة التي امتدت من عهد [الامبراطور] "شارلمان" إلى بداية القرن الرابع عشر [وهي الفترة التي حصلت فيها بين العالم الإسلامي وأوروبا أوثق العلاقات، رغم ما تخللها من حروب صليبية كانت هي نفسها من أسباب التواصل والتعارف]: فما أبْعَد هذا العهد عن تاريخ ذلك المذهب الاسكندري! ومن العجيب أننا عندما نؤكّد على الوحدة الأساسية لجميع المذاهب التراثية، يظن البعض أنّ المقصود هو صَهْر [أو إدماج] للتراثيات المختلفة، ولا يتبيّن لهم أنّ الاتفاق على المبادئ لا يعني بتاتا الاطراد والتماثل في كل شيء. وهذا الخطأ الذي هو من السّمات البارزة للتفكير الغربي، ألا يدلّ على العجز عن النفوذ إلى ما هو أبعد من المظاهر الخارجية؟ وعلى أيّ حال، من المفيد العودة إلى هذه المسألة والإلحاح عليها، لكي لا يحصل مرة أخرى تشويه لمقاصدنا؛ وحتى بغض النظر عن هذا الاعتبار، فإنّ الرجوع إليها لا يخلو من فائدة.

وكما سبق ذكره، فإنّ الطابع الكلّي الإحاطي للمبادئ، يجعل كل المذاهب التراثية متطابقة في جوهرها؛ فلا وجود، ولا يمكن أن يوجد، إلا ميتافيزيقا واحدة، مهما كانت الكيفيات المتنوّعة المعبّرة عنها، بمقدار قابليتها للتعبير، وتبعًا للغة المتوفرة للإفصاح عنها، وهي التي لا دور لها على الدوام إلا الدور الذي يقوم به الرّمز. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالسبب بسيط، وهو أنّ الحقيقة واحدة، ولأنها في ذاتها مستقلة إطلاقا عن تصوّراتنا، فهي التي تفرض نفسها بنفس الكيفية على كل من يفهمها. وبالتالي، فمن غير الممكن في جميع الأحوال تعارض تراثين حقيقيين[قال الحق تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ (الآية 136 من سورة البقرة). وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الآية 13 من سورة الشورى). وإذا وجدت

مذاهب تراثية غير مكتملة (من أصلها أو بفقدان قسم منها) بمقدار يزيد أو يقل، فستكون في قسمها السويّ المتبقّي، حتى في الحالة التي يكون الممثلون لها غير واعين بذلك، متوافقة مع المذاهب التراثية الأخرى؛ أمّا فيما وراء ذلك [أي في قسمها غير المكتمل أو المفقود] فلا يمكن أن يكون وفاق ولا عدم وفاق؛ وإنّما العقلية المنحصرة في القوالب المنظوماتية، هي التي يمكن أن تنفي وجود «ما وراء ذلك» [أي نفي القسم غير المكتمل أو المفقود]؛ وهذا الإنكار الناجم عن التعصّب، يشبه كثيرا ما اعتادت عليه العقلية الغربية من نفي وإنكار [لكثير من الحقائق]؛ وكل ما يمكن أن يفعله مذهب غير مكتمل في هذه الحالة هو الاعتراف بأنّه غير مؤهل لاتخاذ موقف إزاء ما يتجاوزه. وبشكل عام، إذا وُجد تعارض ظاهر بين تراثين، لا ينبغي استنتاج أن أحدهما صحيح والآخر خاطئ، وإنّما يوجد فهم منقوص لواحد منهما على الأقل. وبفحص المسألة بكيفية أدق، يتبين بالفعل وجود أخطاء في التفسير والتأويل، سببها الاختلافات في التعبير التي تنجم عنها بكل سهولة تباينات في الفهم وأخطاء، عند الذين لم يتعوّدوا عليها. أمّا نحن، فالذي ينبغي علينا قوله، هو أننا لا نجد مثل تلك التعارضات، بل على العكس، نرى بكل جلاء الوحدة الجوهرية في العقيدة، في الأشكال الأكثر تنوعًا [وأصلها الدائم الثابت: "لا إله إلا الله الحي القيوم"]. والذي نتعجب منه، هو أنّ الذين يضعون كمبدأ وجود «تراث روحي أصلي واحد» اشتركت فيه الإنسانية كلها خلال عهدها الأصلي الأول، لا يتبيّنون ما يستلزمه هذا المبدأ، أو لا يستخلصون منه [الوحدة الجوهرية لجميع التراثيات الأصيلة في كل الأزمنة والأمكنة]، فنجدهم أحيانا، مثل آخرين غيرهم، يُصرّون بكل عنف على وجود تعارضات بين التراثيات، وهي في الحقيقة وهمٌ محض. ونحن هنا، لا نتكلم طبعا إلا على المذاهب التراثية الحقيقية الأصيلة، أي «السويّة القويمة الخالية من كل ابتداع أو انحراف»؛ وثـمة وسائل للتعرف، دون أي خطأ محتمل، على هذه المذاهب من بين غيرها؛ كما توجد أيضا وسائل لتحديد درجة الفهم الصحيح المناسبة لمذهب ما؛ لكن ليس هذا موضوعنا في الوقت الحاضر. ولكي نلخّص فكرتنا في كلمات قليلة نقول: ما من حقيقة إلا وتنفي الخطأ، ولا تنفي حقيقة أخرى (أو لكي يكون التعبير أحسن نقول: لا تنفي مظهرًا آخر للحقيقة)؛ ونكرّر، إنّ ما سوى هذا

النفي للخطأ لا يعبّـر إلا عن عقليـة منحـصرة في النـسق المنظومـاتي، ولا تـتلاءم مـع فهـم المبادئ الكلية الإحاطية.

والتوافق، المتعلق أساسيا بالمبادئ، لا يمكن أن يكون حقا موضوعَ وَعْـي إلا بالنـسبة للمذاهب التي تتضمّن على الأقـل نـصيبا مـن الميتافيزيقـا، أو العرفـان الخـالص؛ ولا يـصحّ بالنسبة لمذاهب منحصرة تماما في شكل خاصّ، كالشكل الظاهري للدّين مـثلا. ورغـم هـذا، ففي مثل هذه الحالة، يوجد هذا التوافق فعليا، باعتبار أنّ حقائق علم الكلام اللاهـوتي يمكـن أن يُنظر إليها كترجمة، من وجهة نظر خاصة، لبعض الحقائق الميتافيزيقيـة. لكـن، لإبـراز هـذا التوافق، ينبغي القيام بنقلة تعيد إلى هـذه الحقـائق معناهـا الأعمـق، ولا يقـدر علـى هـذا إلا الرجل الميتافيزيقي، لأنّه واقف وراء جميع الأشكال الخاصـة وجميـع وجهـات النظـر المقيّـدة. فالميتافيزيقا، والمظهر الخارجي للدّين لا يقعان، ولن يقعا أبدا، على نفس المـستوى؛ وبالتـالي فمن غير الممكن حصول تنافس أو صراع بين مذهب ميتافيزيقي خالص، ومذهب ديني [ولـو في مظهره الخارجي] وذلك بسبب اختلاف ميادينهما. لكن، من جانب آخـر، فـذلك يـستلزم أيضا، أنّ وجود مذهب منحصر في الشكل الظاهري للدين، لا يكفي للـسماح بإقامـة وفـاق عميق كما ننشده، عندما نتكلم عن تقارب عرفاني بين الشرق والغرب؛ ولهـذا ألححنـا علـى ضرورة القيام في البداية بعمل من طراز ميتافيزيقي، ثم بعد ذلك، يـتم إحيـاء وإعـادة إنـشاء التراث الديني للغرب في صورته الكاملة، لكي يمكـن توظيفـه حينـذاك لتحقيـق هـذه الغايـة، بفضل تلقيحه بالعنصر الباطني الذي ينقصه في الوقت الراهن؛ لكن من الممكن جـدا الإتيـان به ليتراكب معه، دون تغيير أيّ شيء في المظهر الخارجي. وإن أمكن حصول وفاق بين ممثلـي التراثيات المختلفة، ونحن نعلم أن لا شيء يمنعه مبدئيا، فإنّه لن يتحقـق إلا في الـدائرة العليـا، بحيث يحتفظ كل تراث باستقلاله التام، وبالأشكال الخاصة به؛ أمّـا سـواد الجمهـور فـسيكون له نصيب من فوائد هذا الوفاق، مع عدم وعيه المباشر به، لأنّـه أمر مخصوص بالـصفوة، بـل «صفوة الصفوة»، تبعا لتعبير مستعمل في بعض الطرق الصوفية الإسلامية.

وبهذا يتبيّن كم نحن بعيدون عن ذلـك الـذي يـسمّيه الـبعض بمشروع «الانـدماج»، وهو في نظرنا مستحيل الوقوع: فالتراث الروحي ليس بالأمر الذي يمكن اختراعـه أو إنـشاؤه

بكيفية اصطناعية. وإجهاد النفس في تجميع عناصر مستعارة من مذاهب مختلفة، لا يُنتج أبدا إلا تراثا مزيّفا خالٍ من كل قيمة ومن كل بُعْدٍ، ولا توجد في هذا سوى أوهام يجدر تركها للإخفائيين وللـتّيوصوفيست". ومثل هذا التصرّف يدلّ على الجهل بحقيقة التراث الرّوحي العرفاني، وعدم فهم المعنى الصحيح والعميق لتلك العناصر التي يُجْتَهَدُ في تجميعها في هيئة انسجامها يزيد أو يقلّ؛ وجملة ما في هذا العمل لا يعدو نوعا من «الانتقائية»، وهذا ما يجعلنا نرفضه بكل صرامة. لأننا بالتحديد نرى الوفاق العميق تحت تنوع الأشكال، ولأننا أيضا، في نفس الوقت، نرى السبب الدافع لوجود هذه الأشكال المتعددة في تنوع الأوضاع التي ينبغي أن تتكيّف معها. وإذا كانت لدراسة مختلف المذاهب التراثية أهمية كبيرة جدا، فلأنها تتيح معاينة هذا التوافق الذي نؤكد عليه هنا؛ لا ليُستخرج منها مذهب جديد؛ فمثل هذا التصرف ليس بعيد عن الروح التراثية فحسب، بل هو معاكس لها تماما. وعندما تكون عناصر جملة معيّنة مفقودة، كما هو حاصل في الغرب اليوم في كل ما يتعلق بالميتافيزيقا الخالصة، فلا ريب أنّ من الواجب البحث عنها في مكان آخر، حيث هي موجودة. لكن يجب التذكر بأنّ للميتافيزيقا طابع كلي إحاطي بالأساس، وهو شأنٌ يختلف عن لو كانت العناصر ترجع إلى ميدان مُعيّن خاص. وفوق ذلك، فإنّ التعبير الشرقي لا يمكن أبدا استيعابه إلا من طرف الصفوة، التي ينبغي عليها بعد ذلك العمل على تكييفه؛ ومعرفة مذاهب الشرق، مع استعمال حكيم ذكي للقياس التماثلي، يُتيح استعادة التراث الغربي بكامله، كما يُتيح فهم الحضارات التي انقرضت؛ وهاتان الحالتان قابلتان للمقارنة، لأنّ مما يجب الاعتراف به، أن القسم الكبير من التراث الغربي أمسى مفقودا في الوقت الحاضر.

وعندما نرى أنّ نقطة الانطلاق الوحيدة لكل ما ينبغي تحقيقه لاحقا، تتمثل في توليف جمعي من مستوى مفارق متعالي، يتخيّل البعض بأنه «تلفيق» إبهامه يزيد أو يقلّ، رغم أنه لا وجود لشيء يشترك فيه هذان الأمران، اللذين لا يرتبطان بأدنى علاقة. وكذلك، هناك من لا يمكن له أن يسمع كلمة «علم الباطن» (عندما تُذكر في سياقها الصحيح) دون أن يفكّر مباشرة في ما يُزعم أنه من العلوم "الإخفائية" أو أمور أخرى من نفس النمط، التي لا وجود فيها لأي أثر من «علم الباطن» الحقيقي. ولا يكاد المرء يصدّق كيف أنّ الدعاوي

الخالية من كل أساس تجد بكل سهولة قبولا عند الذين يستفيدون من رفضهم لها أعظم فائدة. والوسيلة الفعّالة الوحيدة لمحاربة "الإخفائية"، هي بيان انعدام أيّ جدّية فيها، وأنها ليست سوى ابتداع حديث تماما، وأنّ «علم الباطن»، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، هو في الواقع أمر مختلف عنها كل الاختلاف. وفي التباس آخر، هناك أيضا من يظن إمكانية ترجمة كلمة «علم الباطن» [وهو ما يكافئ في الإسلام «علم التصوف» أو «العرفان» أو «علم التزكية والسلوك والتربية الروحية العرفانية»] بـ«الغنوصية»؛ والمقصود هنا مفاهيم أقدم أصالة، لكن تفسيرها رغم هذا ليس بأكثر صحّة ولا أجود دقة. ومن الصعب اليوم الحصول على معرفة دقيقة لما كانت عليه المذاهب المتنوّعة المجموعة تحت هذه التسمية العامة: «الغنوصية»؛ وهي بلا شك مذاهب متميّزة عن بعضها البعض. لكن، في جملتها، تبدو مشتملة على أفكار شرقية تشويهها يزيد أو يقل، وعلى الأرجح أنها لم تكن مفهومة بكيفية جيدة من طرف الإغريق، واكتست أشكالا مبتدعة لا تتلاءم مع العرفان الخالص. وبالتأكيد يمكن العثور دون عناء على أمور أهمّ منها وأجدر بالعناية، وأقل اختلاطا بعناصر غير متجانسة، وأوثق قيمة وأوضح دلالة. وهذا يقودنا إلى قول بضع كلمات تتعلق بالعهد الاسكندري عموما: فممّا لا مراء فيه أنّ الإغريق اتصلوا خلال ذلك العهد بالشرق مباشرة، فانفتحت عقليتهم عن مفاهيم لم يعهدوها من قبل؛ لكن، مع الأسف، يبدو أنّ النتيجة بقيت أقرب إلى «التلفيق» منها إلى «التوليف الجمعي» الحقيقي. ولا نريد الغض من شأن مذاهب مثل الأفلاطونية المحدثة، التي كانت، على أيّ حال، أعلى بلا مضاهاة من جميع منتوجات الفلسفة الحديثة؛ لكن الأولى الصعود مباشرة إلى المنبع الشرقي بدلا من المرور عبر الوسائط، لاسيما أنه أيسر بكثير، حيث إنّ الحضارات الشرقية لا تزال قائمة، بينما الحضارة الإغريقية انقطعت، ولم تجد لها في الواقع من يواصل مسارها. وبمعرفة المذاهب الشرقية، يمكن استعمالها للحصول على فهم أحسن للمذاهب الأفلاطونية المحدثة، بل لأفكار إغريقية خالصة تماما، وذلك أنّه رغم الاختلافات الكبيرة، كان الغرب خلال تلك الحقبة أقرب إلى الشرق مما هو عليه اليوم. لكن من غير الممكن القيام بالعكس، وفي إرادة الاقتراب من الشرق بواسطة اليونان، تعرّض إلى أخطار كثيرة. وعلاوة على ذلك، فلاستكمال ما هو

مفقود عند الغرب، لا يمكن التوجه إلا لمن هو محتفظ على وجود فعلي؛ فالمقصود لا يتعلق بتاتا ببحث في علم الآثار، والأمور التي نعالجها هنا لا تَمُتّ بصلة مع ملهيات بعض أولئك الباحثين. وإذا كان للتعرّف على العصور القديمة أن يقوم بدور، فهو يتمثل في المساعدة على حصول الفهم الحقيقي لبعض الأفكار، وليشهد أيضا على الوحدة العَقَدية ووحدة المبادئ التي تجتمع عندها كل الحضارات، باستثناء الحضارة الحديثة الوحيدة الفاقدة لكل عقيدة سوية ولكل مبدأ حقيقي، بحيث نفت نفسها خارج الطرق السويّة للإنسانية.

وإذا كانت أيّ محاولة لإدماج مذاهب عَقَدية مرفوضة، فكذلك لا مجال للكلام عن تبديل تراث بآخر؛ وذلك ليس لأنّ تعدّد الأشكال التراثية لا ضير فيه فحسب، وإنما على العكس له فوائد مؤكدة؛ ومع أنّ هذه الأشكال متكافئة في صميمها، فلكل واحد منها أسباب في وجوده، ومنها أنه هو الأحسن ملائمة من غيره لأوضاع وسط معيّن. والاتجاه الداعي إلى جعل كل شيء متماثلا على نفس النمط ناجم، كما سبق قوله، من الأحكام المساواتية المُسبقة؛ والسعي إلى تطبيقه في هذا المجال؛ هو عبارة عن تنازل لصالح العقلية الحديثة؛ وحتى إن كان هذا حاصلا بلا وعي، فهو واقع بالفعل وعواقبه مؤسفة. وبالنسبة للغرب، لن يَفرِضَ تراث آخر نفسه عليه غير تراثه الأصلي الذي فَقَده، إلا إذا تبيّن أنه عاجز نهائيا عن الرجوع إلى حضارة سوية. لكن عندئذ، لن يكون هناك اندماج، إذ لم يبق شيء مما يتميّز به الغرب عن غيره؛ ولن يكون أيضا تبديل، لأن بلوغ هذا الحدّ الأقصى يعني أنّ الغرب فَقَدَ آخر آثار لروح التراث، باستثناء صفوة قليلة العدد التي لولاها لَغَرِقَ حتما في غياهب أدْهى وحشية حيث لم يستطع استيعاب الوافد عليه من خارج. لكن، نكرّر مرة أخرى، أنّ الأمل في أن لا تؤول الأمور إلى هذا الحدّ مازال قائما، وفي أن يتحقق تشكيل الصفوة تحقيقا تاما، فتقوم بدورها إلى غايته، بحيث لا ينجو الغرب من الفوضى والاندثار فحسب، وإنما يستعيد مبادئ ووسائل تطوّره الخاص، محتفظا بانسجامه مع تطوّر الحضارات الأخرى.

أمّا دور الشرق في هذا كله، فلنلَخِصْه مرّة أخرى لمزيد من الوضوح، وبأدق كيفية ممكنة؛ وفي هذا الصدد، يمكن التمييز بين مرحلة تشكيل الصفوة، ومرحلة نشاطها الفعلي.

فخلال الأولى منهما، تكون دراسة المذاهب الشرقية الوسيلة المُثلى للمَدْعويين إلى أن يكونوا من بين هذه الصفوة، لكي يكتسبوا ويُطوّروا في أنفسهم العرفان الخالص، إذ لا يمكنهم العثور عليه في الغرب. وهذا هو السبيل الوحيد أيضا ليتعرّفوا على حقيقة الحضارة التراثية بعناصرها المتنوّعة، لأنّ المعرفة المباشرة بقدر الإمكان في مثل هذه الحالة هي وحدها السويّة المقبولة، مع استبعاد كل تعلم يقتصر على مطالعة الكتب، إذ هو، في حد ذاته، غير مفيد لبلوغ الهدف المنشود. ولكي تكون دراسة المذاهب الشرقية كما ينبغي أن تكون عليه، من الضروري اللجوء إلى شخصيات يكونوا وسائط، كما سبق شرحه، بين الحائزين على تلك المذاهب والصفوة الغربية التي هي في طور التشكيل؛ وهذا هو الذي نعنيه بقولنا إنه على هذه الأخيرة، في البداية على الأقل، اكتساب معرفة مباشرة بقدر الإمكان؛ ولم نقل: معرفة مباشرة بأتمّ كيفية. ثم بعد ذلك، عند اكتمال الاستيعاب، لا مانع من أن تقوم الصفوة (لأنّ المبادرة منوطة بها لا بغيرها)، بكيفية مباشرة، بدعوة الممثلين للتراثيات الشرقية [لتأسيس تعاون وتآزر بين الشرق والغرب]؛ وحينئذ سيهتم هؤلاء بمصير الغرب، نظرا لوجود هذه الصفوة نفسها، وسيستجيبون للدعوة، لأنّ الشرط الوحيد الذي يطلبونه هو الفهم. زد على ذلك أن هذا هو الشرط الوحيد الذي تفرضه الأوضاع؛ ونؤكد على أننا لم نر قط أيّ شرقي يصرّ على الانغلاق في تحفظه المعتاد عندما يجد نفسه أمام شخص يتوسّم فيه قابلية الفهم. وهكذا، فإن دعم الشرقيين يمكن أن يتحقق فعليا خلال المرحلة الثانية. ولقد ذكرنا لماذا أن هذا يفترض وجود صفوة قد تم تشكيلها، أي، في الجملة، تنظيم غربي قادر على إقامة علاقات مع التنظيمات الشرقية العاملة في الميدان العرفاني الروحاني الخالص، لتتلقى منها المساعدة التي توفرها القوى المجتمعة والمُدّخرة منذ زمن سحيق. وفي مثل هذه الحالة، سيكون أهل الشرق بالنسبة لأهل الغرب أدلّة مرشدين و«إخوة كبار»؛ لكن الغرب، دون أنْ يدّعي التعامل معهم على قدم المساواة، سيكون جديرًا باعتباره قوة مستقلة حالَما أصبح حائزا على مثل ذلك التنظيم؛ والنفور العميق للشرقيين من كل ما يشبه الدعاية لتبديل المعتقدات، سيكون ضمانا كافيا لاستقلالية الغرب. ولا رغبة بتاتا عند الشرقيين لاستيعاب الغرب، وهم دائما يفضّلون تشجيع تطوّر غربي منسجم مع المبادئ، كلما رأوا ذلك ممكنا ولو في

أدنى الاحتمالات. وعلى الذين سيشكلون الصفوة بالتحديد إظهار هذه الإمكانية، بإثبات أنّ ما هم عليه يدل على أنّ الانحطاط المعرفي للغرب يمكن إصلاحه. فالحاصل إذن، ليس إخضاع الغرب لتراث شرقي، أشكاله لا تتناسب مع العقلية الغربية، وإنما هو استعادة تراث غربي بمساعدة من الشرق، وهي مساعدة غير مباشرة في البداية، ثم مباشرة بعد ذلك؛ أو، إن شئنا، هواستلهام خلال المرحلة الأولى، ودعم فعلي خلال المرحلة الثانية. لكن ما هو مستحيل عند عموم الغربيين، هو لازم بالنسبة للصفوة: فلِكَيْ تستطيع تحقيق التكيفات الضرورية، لا بدّ أوّلا أن تتغلغل في فهم الأشكال التراثية الموجودة عند الآخرين؛ وينبغي أيضا أن تنفذ إلى ما وراء جميع الأشكال، مهما كانت، لتدرك ما يشكّل جوهر كل تراث. ومن هنا، عندما يستعيد الغرب الحيازة على حضارة سويّة تراثية، ينبغي على الصفوة مواصلة دورها: فستكون حينذاك بكيفية ثابتة حلقة الوصل بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، لأنّ مثل هذا التواصل لا يمكن أن يتأسس ويتواصل إلا بواسطة أعلى ما في كل واحدة منها؛ ولكي لا يكون هذا التواصل مجرّد اتصال عارض مؤقت، لا بدّ من وجود رجال، ترَقّت أنفسهم فوق كل شكل خاص، وبالوعي التام تحققوا بما هو موجود وراء الأشكال، وبوقوفهم في مستوى أسمى المبادئ المفارقة المتعالية، يمكنهم المساهمة في جميع التراثيات الأصيلة دون تمييز. وبعبارة أخرى، ينبغي على الغرب أن ينتهي إلى حيازة ممثلين عنه في ما يُسمّى رمزيا بـ«مركز العالم» [أو «ديوان الأولياء» في المصطلح الصوفي الإسلامي] أو بأي تسمية أخرى مكافئة (ولا ينبغي فهم العبارة حرفيا كأنها موقع معيّن، مهما كانت طبيعته). لكنّ هذا الأمر، يزجّ بنا في أمور بعيدة للغاية، ويتعذر إدراكها في الوقت الحاضر، وحتى في مستقبل بعيد بلا شك، فلا داعي للإلحاح عليها الآن.

والآن حيث يجب الانطلاق من دراسة مذاهب الشرق لإيقاظ العرفان الغربي (ونقصد بها دراسة حقيقية وعميقة، مع كل ما تتضمّنه من ترق ذاتي عند من يتعاطونها، وليس المقصود دراسة ظاهرية وسطحية على شاكلة ما يقوم به المستشرقون). وينبغي أن ننبّه على الأسباب الداعية، بصورة عامة، إلى تفضيل التوجّه في البداية إلى أحد المذاهب دون غيرها. وبالفعل، يمكن أن يتساءل المرء لماذا نعتمد بالأساس على الهند بدلا من الصين؟

أو لماذا لا نعتبر ما هو أقرب للغرب وأوفر فائدة، أي العمق الباطني للدّين الإسلامي؟ ونقتصر على اعتبار هذه التقسيمات الثلاثة الكبرى للشرق؛ وغيرها إمّا أن يكون أقلّ أهمّية منها، أو إنها كمذاهب بلاد التبت مجهولة تماما عند الأوروبيين، بحيث يصعب الحديث عنها بكيفية يفهمونها قبل استيعابهم لأمور أقل غرابة عن الكيفية المعتادة لتفكيرهم. وفيما يخص الصين، فثمّة أسباب مماثلة تمنع من التركيز عليها في البداية، فكيفيات التعبير عن مذاهبها هي حقا في غاية البُعد عن العقلية الغربية، وطبيعة المناهج المتبعة لتعليمها قد تتسبّب في التثبط الفوري والإحباط لأحسن الموهوبين من الأوروبيين؛ وقليل جدا هم الذين يستطيعون تحمّل عمل تُتّبَع فيه مثل تلك الأساليب؛ وإذا كان من الضروري على أيّ حال القيام إزاءها بانتقاء صارم جدا، فلا بدّ بقدر الإمكان من تجنب العوائق التي لا تتعلق إلا بأمور عارضة، والناجمة بالأحْرى عن مزاج ملازم للجنس الأوروبي، لا من قصور حقيقي في مَلَكات الاستعداد اللازم لكل تحقق عرفاني. أمّا أشكال التعبير الخاصة بالمذاهب الهندوسية، رغم أنها كذلك مختلفة جدا عن كل الأشكال المعتادة عند الفكر الغربي، فهي نسبيا أقرب للاستيعاب، وتتميّز بطيفٍ واسع من إمكانيات التكييف. ويمكن القول أنّ الهند في هذا المجال تحتل موقعا وسطا في المحيط الشرقي، فهي ليست بعيدة جدا ولا قريبة جدا من الغرب. وبالفعل، فإنّ في الاعتماد على ما هو أقرب [أي الدّين الإسلامي]، عوائق لا تقل خطورتها عن تلك الذي ذكرناها قبل قليل، مع اختلافها عنها؛ وربما لا توجد فيه فوائد بالمقدار الذي يخفف من تلك العوائق، لأنّ الحضارة الإسلامية مجهولة عند الغربيين بمقدار جهلهم تقريبا بالحضارات الأكثر بُعدا في الشرق، لاسيما في جانبها الميتافيزيقي، وهو الذي يهمّنا هنا، فهو مجهول عندهم تماما. وصحيح كون الحضارة الإسلامية، بجانبيْها الظاهري والباطني، وبشكلها الديني الظاهري، هي الأقرب شَبَهًا بما يمكن أن تكون عليه حضارة غربية؛ لكن وجود هذا الشكل الديني نفسه، الذي يضاهي الإسلامُ فيه الغربَ إنْ صحّ القول، قد يثير بعض الحساسيات التي لا تخلو من أخطار، رغم كونها في الصميم غير مبرّرة. والذين هم عاجزون عن التمييز بين مختلف الميادين، يظنون خطأ وجود تنافس في الإطار الديني. ومن المؤكد أنه يوجد عند سواد الجمهور الغربي (والذي تُدْرج فيه غالبية المثقفين المزيّفين) كراهية وعداوة

لكل ما هو إسلامي، أكثر بكثير مِمّا يضمرونه إزاء بقية الشرق. ومن بين أهمّ أسباب هذه العداوة الخوف، والحالة الذهنية التابعة لها ناجمة من عدم الفهم، لكن مادام موجودا، فأقل ما يستلزمه الاحتياط هو أخذه بعين الاعتبار بمقدار معيّن. والصفوة خلال تشكيلها ستعاني من العداوة التي حتما ستصطدم بها من جهات شتى، ولن تكون في حاجة لِتُضاعِفَها بلا فائدة بالتسبب في إحداث افتراضات خاطئة يُساندها الغباء والخبث مجتمعان. وعلى أيّ حال، فعلى الراجح ستحدث تلك العوائق، لكن إذ أمكن توقعها، فالأحسن السعي في عدم وقوعها، إن كان ذلك ممكنا دون إثارة عواقب أخرى أشد خطورة. لهذه الأسباب لا يبدو لنا مناسبا الاعتماد بالأساس على التصوّف الإسلامي. لكن، من البديهي، أنّ هذا لا يمنعه، من حيث جوهره الميتافيزيقي بالمعنى الحصري، أو يوفّر العرفان المكافئ الموجود في المذاهب العرفانية الأخرى. فالحاصل من كل هذا، هو ما نكرّره، أيْ أنّ اختيار الاعتماد على مذهب معيّن لا يعدو أن يكون مسألة كونه أنسب للعقلية المُتوجِهِ إليه، وأليق بالأوضاع الأحسن ملاءمة، ولا يغيّر شيئا في المبادئ ذاتها.

وفضلا على ذلك، عندما نأخذ المذهب الهندوسي كمركز للدراسة المقصودة، فهذا لا يعني أننا نقتصر عليه حَصْريا؛ بل على العكس، نحن حريصون على إبراز التوافق والتكافؤ بين جميع المذاهب الميتافيزيقية، كلما أتيحت الفرصة لذلك. والذي ينبغي توضيحه، هو أنّ وراء التعابير المتنوّعة، توجد مفاهيم متطابقة، لأنها تمثل نفس الحقيقة؛ بل توجد أحيانا تشابهات في غاية الجلاء تتعلق بنقاط خاصة جدا، وكذلك يوجد نمط من الرموز المشتركة بين مختلف التراثيات؛ وهذه أمور من المهمّ جدا التنبيه عليها. وليس من قبيل «التلفيق» أو «الإدماج» معاينة هذه المتماثلات الحقيقية، وهذا النوع من التوازي القائم بين كل الحضارات ذات الطابع التراثي، ولا يتعجب منه إلا الذين لا يؤمنون بأي حقيقة مفارقة، هي في نفس الوقت خارجة ومتعالية عن التصوّرات البشرية. ومن جانبنا، لا نظن أنه قد حصل بالضرورة تواصل بكيفية مباشرة بين حضارات كحضارتي الهند والصين خلال تطوّرهما؛ وهذا لا يمنع وجود أمور متماثلة واضحة بينهما، بجانب الاختلافات الجلية الناجمة عن الأوضاع العرقية وغيرها؛ ولا نتكلم هنا عن المجال الميتافيزيقي، حيث يوجد على الدوام

تكافؤ مطلق وكامل، وإنما مقصودنا تطبيقات في ميدان العوارض. وبطبيعة الحال، ينبغي دائما الأخذ بعين الاعتبار ما يرجع إلى «التراث الأصلي الأول للإنسانية كلها»؛ لكنه، بمقتضى تعريفه، هو سابق على تطوّر الحضارات، ووجوده لا يُنقِص شيئا من استقلالية كل حضارة. ثم لابدّ من اعتبار «التراث الأصلي الأول»، من كونه يتعلق أساسا بالمبادئ؛ وفي هذا المستوى يوجد على الدوام تواصل مستمرّ، قائم في الباطن وفي الدوائر العليا [من دوائر الولاية الخاصة] كما سبق التنبيه عليه آنفا؛ لكنه لا يؤثر في استقلالية مختلف الحضارات. إلا أنه عندما نجد أنفسنا أمام نفس الرّموز في جميع الأمكنة، فمن البديهي أنّ في هذا تتجلى تلك الوحدة التراثية الأساسية، المجهولة عموما في أيامنا هذه، والتي يتهافت «العلمويون» على إنكارها كأمر محرج مزعج؛ فمثل هذه الأمور المتطابقة والمتماثلة لا يمكن أنْ تكون نتيجة صدفة، لاسيما أنّ أنماط التعبير، في ذاتها، قابلة لتنويعات غير محدّدة العدد. والحاصل، إنّ الوحدة، عند من يحسن النظر، موجودة في كل مكان وراء التنوّع؛ وهي نتيجة الطابع الكلي الإحاطي للمبادئ. وهذا الطابع هو الذي يجعل الحقيقة تفرض نفسها بكيفيات متماثلة على أناس لا وجود لعلاقة مباشرة بينهم، وهو الذي يجعل العلاقات الروحية والمعرفية الفعلية قائمة ومستمرة بين ممثلي حضارات مختلفة؛ ولو لم يوجد أشخاص، ولو قلّ عددهم، واعون بهذه الوحدة ومتحققون بها، لما أمكن حُصول وفاق حقيقي عميق وثابت. و المبادئ هي التي تشترك فيها كل حضارة سويّة مع غيرها؛ وإذا فُقد النظر إليها، لا يبقى في كل حضارة إلا سِمَاتها الخاصة التي تميّزها عن غيرها، وحتى المتماثلات تصبح سطحية تماما، لأنّ عِلّة نفس وجودها أصبحت مجهولة. وتبرير بعض المتشابهات العامة، بوحدة الطبيعة البشرية لا يُعتبر خطأً مطلقا؛ لكن عادةً ما يُذكر بكيفية غامضة جدا، وغير كافية أصلا؛ زد على أنّ الفوارق الذهنية أكبر وأعمق ممّا يمكن أن يفترضه الذين لا يعرفون إلا نموذجا واحدا من البشر. ووحدة هذه الطبيعة نفسها لا يمكن بكل دقة فهمُها وسَبْرُ دلالتها العميقة دون معرفة المبادئ، وبدون الرجوع إليها تتلاشى تلك الوحدة حتى تكاد أن تصير وهمًا؛ فالطبيعة الحقيقية للجنس وما هي عليه في الصميم، من الأمور التي لا يمكن لأي منهاج تجريبي أن يكشف حقيقتها.

لكن لنرجع إلى المسألة التي قادتنا إلى هذه الاعتبارات: إن المقصود ليس هو «التخصص» بأي كيفية كانت، في دراسة المذهب الهندوسي؛ وذلك لأنّ مستوى العرفان الخالص لا ينحصر في أيّ تخصّص. فجميع المذاهب المكتملة ميتافيزيقيا متكافئة تماما، بل يمكن أن تقول إنها بالضرورة متطابقة في صميمها. فلم يبق إذن إلا التساؤل عن ما هي التي يوفر عرضها أكبر الفوائد؟ ونعتقد بصفة عامة، أنه المذهب الهندوسي [هذا طبعا بالنسبة للغرب]؛ فلهذا السبب، ولهذا السبب وحده، أخذناه كقاعدة. ومع هذا، فعند وجود بعض النقاط التي عالجتها مذاهب أخرى بشكل يجعل استيعابها يتم بكيفية أحسن، فلا نرى طبعا أيّ مانع من اللجوء إليها؛ بل هذه مرّة أخرى وسيلة لبيان هذا التوافق الذي كنا بصدد الكلام عنه، ونذهب إلى أبعد من هذا: فالتراث، بدلا من أن يكون عائقا يعرقل التكييفات التي تفرضها الظروف، هو يوفر على العكس المبدأ المناسب لكل التكييفات الضرورية، فهي مشروعة تماما طالما هي ملتزمة بالخط التراثي القويم، أي بما سمّيناه أيضا بـ«التأصيل مع التجديد القويم» [يقول الأمير عبد القادر الجزائري عن الصوفية في كتابه 'المواقف': 'لم يدّع القوم الإتيان في الدين بشيء جديد، وإنّما ادّعوا الفهم الجديد في الدين التليد']. فإذا فرَضَتْ الظروف إحداث تكييفات جديدة، لاسيّما إذا تغيّر الوسط، فلا مانع من تشكيلها باستلهام ما هو قائم في هذا الوسط الجديد، والأخذ بعين الاعتبار الأوضاع الذهنية لهذا الوسط، بشرط توخي الحذر اللازم والكفاءة المطلوبة، وقبل ذلك الفهم العميق لروح التراث بكل ما يتضمّنه. وهذا ما ينبغي للصفوة العرفانية الاضطلاع به عاجلا أو آجلا، فيما يتعلق بالأمور التي يستحيل العثور على تعبير عنها في العالم الغربي السابق. وهنا نرى مدى الفرق بين هذا المنهاج ووجهة نظر البحث العلمي الحديث: فمصدر فكرة ما، لا يَهُمّنا من حيث هو، لأنّ هذه الفكرة، طالما كانت صحيحة، فهي مستقلة عن الأشخاص الذين عبّروا عنها في هذا الشكل أو ذاك؛ فلا دخل للعوارض التاريخية في هذا الشأن. لكن، حيث إننا لا ندّعي أننا أدركنا بأنفسنا، دون أيّ مساعدة، الأفكار التي نعلم أنها حق، فنحن نعتقد أنه من الجيّد الإخبار عن من تلقيناها عنه، لاسيما أن في هذا تنبيه للآخرين على الجهة التي يمكنهم التوجه إليها ليجدوها كما وجدناها؛ والواقع، إننا لم نستفد هذه الأفكار إلا من رجال الشرق

حصريًا. أمّا بالنسبة لمسألة الأقدمية، فهي أيضا ليست ذات أهمية كبيرة، إذا لم نعتبرها إلا من الجانب التاريخي؛ غير أنها تأخذ مظهرا آخر عندما نربطها بمفهوم التراث، فحلّ هذه المسألة يكون حينئذ تلقائيا، لأننا نعلم أنّ الكل مندرج مبدئيا، منذ البداية الأصلية، في جوهر المذهب نفسه، فلم يبق إلا استخلاصه أو استنباطه في تكييف جديد، هو في صميمه إن لم يكن حتى في شكله، لا يشتمل على أي بدعة. لكن لا ريب أنّ يقينًا من هذا الطراز غير قابل للنقل من شخص إلى آخر؛ لكن إذا كان البعض قادرا على حيازته، فما المانع من حيازته من طرف آخرين، خاصة إذا وُفِّرت لهم الوسائل بقدر ما تتيحه الأوضاع؟ فـ«سلسلة التراث الروحي» تعود إلى الحياة أحيانا بشكل غير متوقع. ويوجد أشخاص، مع اعتقادهم أنهم أبدعوا باجتهادهم بعض الأفكار، تلقوا مساعدة فعّالة من حيث بروزها في عقولهم دون شعور منهم [بالمنبع الذي ألهمهم]. والدواعي أكبر لحصول مثل هذه المساعدة من طرف الذين يهيّئون أنفسهم لها بوضعها في الحال المناسب لتلقيها. ونحن طبعا لا ننفي هنا بتاتا إمكانية وجود الحَدْس العرفاني المباشر، إذ أننا بالعكس نعتقد ضرورته للغاية، وبدونه لا وجود لمفهوم ميتافيزيقي فعلي؛ لكن لا بدّ من التهيؤ له، مهما كانت الملَكات الكامنة عند الشخص؛ ويجب على الأقل وقوع ظروف ما لتكون فرصة لهذا التطور. وهذه الفرصة، المختلفة أشكالها بلا تحديد، متنوّعة حسب الحالات الخاصة، ولا تكون أبدا نتيجة صدفة إلا ظاهرا فقط؛ وهي في الحقيقة تنبعث من تصرّف أنماطه، حتى وإن كانت حتما منفلتة عن أي مراقبة خارجية، يمكن أن يستشعرها الذين يعلمون يقينا أنّ «السلالة الروحية» ليست كلمة لا معنى لها. ومع هذا، فمِنَ المهمّ القول أنّ حالات من هذا الطراز استثنائية دائما (ويمكن العثور على بعض الأمثلة لهذه الحالات في أوروبا وكذلك في اليابان)، وإذا وقعت في غياب كل تبليغ مستمرّ ونظامي سَويّ مُؤطّر في تعليم تراثي منظم، فإنها لا تقوم أبدا مقام هذا التعليم النظامي بصورة تامة. وذلك أولا لأن أصحابها نُدَّرٌ ومتفرّقون، ثم لأنّ المعارف التي يكتسبونها، مهما كانت قيمتها، تبقى على الدوام معارف جزئية؛ ونضيف أيضا أنّ وسائل تنسيق ما يتم تصوّره بهذه الكيفية والتعبير عنه، لا يمكن توفيرها في نفس الوقت الذي يحصل فيه إدراك تلك المعارف الجزئية، وبالتالي ففائدتها تبقى تقريبا منحصرة عند

صاحبها لا تكاد تتعداه شخصيا[1]. وهذه الحالة بالتأكيد لها قيمة جديرة بالاعتبار، لكن لا ينبغي نسيان، أنّه حتى بالنظر إلى هذه الفائدة الشخصية، فإنّ التحقق الجزئي غير التام، مثل ما يمكن الحصول عليه في مثل هذه الحالات، لا يمثّل سوى نتيجة ضعيفة عند مقارنتها بالتحقق الميتافيزيقي الحقيقي الذي تتفق كل المذاهب الشرقية على أنّه مخصوص بالإنسان كهدف أسمى له (وبشكل عابر، نقول أنه لا علاقة له إطلاقا بـ«النوم المطمئن»، الذي هو تأويل في غاية الغرابة والشذوذ صادفناه في موضع ما، ولا يوجد أي مبرّر له في ما قلناه عن ذلك الهدف الأسمى). وزد على هذا، عندما لا يتقدم على التحقق إعداد نظري كاف، يمكن أن تحدث التباسات متعددة، كما توجد دائما إمكانية الضياع في أحد تلك الميادين البرزخية التي لا أمان فيها ضدّ الوهم؛ ولا وجود لمثل هذا الأمان والصَّوْن إلا في المجال الميتافيزيقي الخالص، الذي إذا تحقق به صاحبه، يتيح له بعد ذلك ولوج أيّ ميدان آخر دون التعرّض لخطر، كما سبق التنبيه عليه.

وحقيقة ما يحصل في الواقع الملموس قد يبدو تقريبا تافها بالنظر إلى حقيقة الأفكار؛ ومع هذا، حتى في إطار الأمور العارضة، توجد درجات ينبغي مراعاتها، وتوجد كيفية يُنظر بها إلى الأشياء فتربطها بالمبادئ، وتضيف إليها حينئذ أهمية من طراز آخر غير التي لها من حيث اعتبارها منفصلة عنها؛ وما ذكرناه عن «العلوم التراثية»، ينبغي أن يكون كافيا ليُفهم هذا المعنى. وليست هناك حاجة لإحراج النفس بمسائل تتعلق بالتسلسل التاريخي، التي في كثير من الأحيان هي غير قابلة للحل، باستعمال المناهج المعتادة في علم التاريخ على الأقل. لكن مما هو جدير بأن يُعرف، هو أنّ تلك الأفكار المُعيّنة تنتمي إلى مذهب تراثي، بل كيفية عرضها لها أيضا طابع تراثي؛ ولا نظن أنّ من الضروري مزيدا من الإلحاح على هذه المسائل بعد كل الاعتبارات التي سبق عرضها. وعلى أيّ حال، فإذا كانت حقيقة الواقع الملموس، التي هي حقيقة فرعية، لا ينبغي أن تغيّب عن النظر حقيقة الأفكار، التي هي

[1] يمكن هنا القيام بمقاربة مع ما كنا قلناه في موضع آخر عن «الأحوال الميستيكية» [أي المتعلقة ببعض الظواهر النفسية الروحية لأنماط من الرهبنة المسيحية]: فهي ظواهر على الأقل قابلة للمقارنة، أو متشابهة، إن لم تكن متطابقة. وسنعود إليها بلا شك في فرص أخرى.

الأساس والجوهر، فمن الخطأ رفض الأخذ بعين الاعتبار زيادات الفوائد التي يمكن أن تنجرّ عنها، والتي لا معنى لازدرائها لأنها مثلها من الأمور العارضة. ومعرفة أنّ بعض المفاهيم استفدناها من أهل الشرق، فهذه حقيقة مشهودة؛ لكن الأهم منها هو استيعاب هذه المفاهيم والاعتراف بأنها في ذاتها حق وصدق. ولو جاءت إلينا من مصدر آخر، فلا مبرّر لعدم الأخذ بها بمقتضى موقف مسبق؛ لكن حيث إننا لم نجد في أيّ موقع من الغرب ما يكافئ هذه المفاهيم الشرقية، فإننا نعتقد أنّ من الواجب الإعلام بذلك. ويمكن بالتأكيد اكتساب نجاح ميسور بعرض بعض المفاهيم وكأنها من إبداع أفكارنا، ونخفي مصدرها الحقيقي؛ لكن هذه الطرائق مرفوضة عندنا إطلاقا؛ زدْ على هذا أنها تجرّد تلك المفاهيم بُعْدَها الحقيقي وسلطتها الشرعية حيث تختزلها على هذا النحو لتظهر كأنها مجرد «فلسفة»، بينما هي في الحقيقة أمر آخر تماما. وهنا نلتقي، مرة أخرى، مع مسألة ما هو فردي وما هو كلّي إحاطي، وهي مسألة في صميم جميع الفروق من هذا النمط. لكن لِنَبْقَ، في الحال، ضمن نطاق الأمور العارضة: فعندما نعلن بإصرار وجهارًا بكل وضوح أن العرفان السامي الخالص يمكن الحصول عليه من الشرق، مع الاجتهاد في نفس الوقت في إحياء العرفان الغربي، فإنّنا نحضّر، بالكيفية الوحيدة الفعالة، للتقارب بين الشرق والغرب؛ ونأمل حصول فهم لماذا لا ينبغي الاستهانة بهذه الإمكانية، إذ هذه هي المحصّلة الأساسية لكل ما قلناه حتى الآن. وإنّ إعادة إنشاء حضارة سويّة في الغرب يمكن أن لا يكون سوى حدث عارض؛ لكن، مرة أخرى، هل يبرّر هذا عدم المبالاة به تماما، حتى إذا كان المرء متجرّدا للميتافيزيقا قبل كل شيء؟ ومن جانب آخر، فزيادة على ما لمثل هذه الأمور من أهمية خاصة في ميدانها العارض، فبالإمكان أن تكون وسيلة لإنجازات لا تندرج في ميدان الأحداث العارضة، ولها استتباعات تنمحي وتزول أمامها كل الأمور العارضة بالنسبة لجميع من يساهم فيها بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. ولهذا كله أسباب متعددة، أعمقها ربما لا يكون هو الذي ألححنا عليه أكثر من غيره، وذلك لأنه لا يمكننا التفكير في الوقت الحاضر في عرض النظريات الميتافيزيقية التي بدونها لا يمكن فهمها بصورة تامة (بل حتى في عرض النظريات المتعلقة بالنشأة الكونية في بعض الحالات، كنظريات «القوانين الدورية» على سبيل المثال)؛ ولدينا النية في القيام

بذلك في دراسات ستأتي في وقتها المقدّر لها. وكما ذكرناه في البداية، فإننا لا نستطيع شرح كل شيء في مرة واحدة؛ ولكننا نؤكد على أننا لا نقول شيئا بلا مبرّر، ونحن على وعي بأننا على الأقل، مع غياب العديد من المزايا الأخرى، لا نتكلم أبدا على ما لا نعرفه. وبالتالي فرجاؤنا من الذين يتعجبون من بعض الاعتبارات التي لم يعهدوها، أن يجتهدوا في التأمل فيها بكيفية أدق، فربما سيشهدون حينئذ أنها بعيدة عن أن تكون عديمة الجدوى أو تافهة، وإنما هي بالتحديد من بين أهم الاعتبارات، أو سيتبيّن لهم أنّ ما ظنوه لأول وهلة خارجا عن موضوعنا، هو بالعكس مرتبط به مباشرة بأوثق العُرَى. فهناك أشياء مرتبط بعضها بالبعض بكيفية مغايرة عن ما هو معهود في العادة، وللحقيقة مظاهر لا تكاد تخطر ببال الغربيين؛ ولهذا فبالأحرى نحن نخشى، في كل الأحوال، وكأننا نحصر الأمور في العبارة التي نفصح بها عنها، أكثر من فتح الباب لرؤية إمكانيات شاسعة الآفاق.

خلاصــة

يمكننا الاستغناء تقريبا عن أن نضيف إلى العَرض السابق خلاصة تبدو لنا بـارزة منـه بوضوح، ولا يسَعُنا إلا أن نكرّر باختصار، عددا من الاعتبارات التي وضحناها، مع الإلحـاح الكافي للتأكيد على أهميتها. ونظنّ أننا بَيَّنّا بجلاء وتفصيل ما هي أهم الأحكـام المُسبَقة الـتي تُبْعِد في الوقت الحاضر الغرب عن الشرق؛ وذلك لأنها تتعارض مع العرفان الخـالص الـذي حافظ عليه الشرق بكيفية كاملة، بينما فقدَه الغرب، فلم يبـق منـه عنـده شـيء، ولـو بعـض المفاهيم الغامضة والملتبسة. والذين فهموا هذا الفـارق، يدرِكـُون أيـضا الطـابع «العَرضـي»، بكل المعاني التي تتضمنها هـذه الكلمـة، لهـذا الاخـتلاف الـذي يُبْعِـدَ الغـربَ عـن الـشرق. والتقارب بين هذين الشطرين للإنسانية ورجوع الغرب إلى حضارة سـويّة، ليـسا في الجملـة، إلا نفس الأمر الواحد، وهنا تكمن الأهمية الكبرى لهذا التقارب الذي ارتأينا إمكانية تحقيقـه في مستقبل بُعده يزيد أو يقل. وما نسمّيه "حضارة سويّة" هو الحضارة التي تعتمد على مبـادئ، بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، والـتي كـل شـيء فيهـا مُرتّـب في مـدارج متراكبـة وفـق تلـك المبادئ، بحيث يكون كالتطبيق والامتداد لعقيدة عرفانية خالـصة أو ميتافيزيقيـة في جوهرهـا؛ وهذا ما نعنيه عندما نتكلم أيضا عن حضارة تراثية. ومن جانب آخر، لا ينبغي أبدا الظـن أنّ التراث الروحي يمكن أن يعرقل الفكر، أو يُـزعَم أنّ منع الفكر مـن الـضياع والـضلال هـو حصره في حدود ضيّقة؛ فهذا مِـمّا لا يمكننا قبوله. فهل من المسموح به قول إنّ إقصاء الخطـأ تحديد للحقيقة؟ فرفض المستحيلات، التي ما هي إلا محض العدم، لا يعـني بتاتـا وضـع قيـود للإمكانية الكلية الجامعة الإحاطية، التي لا نهاية لها بالضرورة. والخطأ هـو أيـضا نفـي، وهـو «فقدان» [أو «عدم وجود»] بالمعنى "الأرسطي" لهذه الكلمـة؛ فهـو، مـن كونـه خطـأ (لأنّ مـن الممكن أن توجد فيه شذرات من الحقيقة التي لم تُفهم) خالٍ من كل شيء إيجابي، ولهذا يمكـن إقصاؤه، دون انحياز إلى العقلية المنظوماتية [التي ترفض كل ما لا ينسجم مع نسق مفاهيمها]. والتراث العرفاني، على العكس، يقبل كل مجالي الحقيقة؛ ولا يُـعارض أيّ تكييف مـشروع، يتيح للذين يفهمونه استيعاب مفاهيم أوسع وأرحب بكثير من أحلام الفلاسفة الذين يُــقال

عنهم إنهم الأكثر جُرْأة، لكنها مع ذلك مفاهيم في غاية المتانة والأصالة الشرعية المقبولة؛ وأخيرا، هي تفتح الذكاء والبصيرة على آفاق إمكانيات لا نهاية لها كما هي عليه الحقيقة ذاتها.

وهذا كله ينتُج مباشرة عن مميّزات المعرفة الميتافيزيقية، التي هي بالفعل وحدها لا نهاية لها على الإطلاق، لأنها من الطراز الكلي الإحاطي الجامع؛ وتحْسُن هنا العودة إلى مسألة العلاقات بين الميتافيزيقا والمنطق، التي عالجناها في موضع آخر (وهو الكتاب الذي عنوانه: "مدخل عام إلى دراسة المذاهب الهندوسية"، القسم الثاني، الباب الثامن). فالمنطق، باستناده إلى الأوضاع الخاصة بالإدراك الإنساني المعهود بين البشر، هو أمر عارض حادث؛ ويندرج في المستوى الفردي والعقلاني، وما يُسمَّى بمبادئ المنطق، ما هي إلا مبادئ نسبية. ونعني بهذا إنها مثل المبادئ الرياضية أو مبادئ أي علم آخر خاص، لا يمكن أن تكون سوى تطبيق وتخصيص في ميدان معيّن للمبادئ الحقيقية. وبالتالي فالميتافيزيقا حاكمة بالضرورة على المنطق كحكمها على كل ما سواه [فحكمها مقدّم على حكم كل حاكم، كما يقول ابن العربي عن "العدد" في ميدان الكمّ]. وعدم الاعتراف بهذه الحقيقة، هو تنكيس للترتيب السوي للعلاقات الملازمة لطبيعة الأشياء. لكن، مهما بدا هذا بديهيا، فلقد لاحظنا أنه يمثل أمرا يتعجّب منه الكثير من معاصرينا. وذلك أنهم يجهلون تماما ما يندرج في المجال الميتافيزيقي و«فوق الفردي»؛ ولا يعرفون إلا الأمور المنتمية إلى النطاق العقلاني، حيث يحتل المنطق فعليًا المرتبة الأولى، وكل ما سواه تابع له. غير أنّ الميتافيزيقا الحقيقية لا يمكن أن ترتبط بعلم المنطق ولا بأي علم آخر؛ وخطأ الذين يعتقدون عكس هذا، ناجم من تصوّرهم أنّ المعرفة منحصرة في ميدان الفكر، ولا يخطر ببالهم أدنى تصوّر للمعرفة الروحية الذوقية المتعالية الخالصة. وهذا ما قلناه سابقا، وحرصنا على التنبيه على وجوب التمييز بين تصور الحقائق الميتافيزيقية، التي هي، في حدّ ذاتها، منعتقة عن كل الحدود الفردية، وبين التعبير عنها في شكل صِيَغ، الذي بمقدار ما هو ممكن، لا يمثل سوى نوع من الترجمة من النمط الاستدلالي العقلاني؛ وبالتالي إذا أخذ هذا التعبير شكل برهان، وصيغة منطقية، بل حتى جدلية، فلأنّ الإفصاح مقيّد بتشكيلة اللغة البشرية، ولا سبيل إلى اللجوء لغيرها؛ لكن لا

يمثل هذا سوى الشكل الخارجي، الذي لا يؤثر بتاتا في الحقائق المقصودة، إذ هي بالأساس متعالية على العقل [الفردي المقيّد بالفكر]. ومن جانب آخر؛ توجد كيفيتان مختلفتان في التعامل مع المنطق: الكيفية الغربية التي تعالجه بنمط فلسفي، وتجتهد في ربطه بتصوّر نسق منظوماتي معيّن؛ والكيفية الشرقية، أي المنطق المُصَاغ كـ«علم تراثي» مرتبط بالمبادئ الميتافيزيقية، وهذا يعطيه، كما يعطي لكل علم آخر، بُعدًا وعمقا أكبر بلا مضاهاة. وبالتأكيد، يمكن في العديد من الحالات أن تبدو النتائج متماثلة، لكن هذا لا يُنقِص بَتاتا من الفارق بين وجهتي النظر؛ ولا يمكن الاعتراض على هذا، كما لا يمكن الاعتراض على أنّ أعمال أشخاص مختلفين قد تبدو متشابهة ظاهريا، لكن نواياهم مختلفة تماما. ونريد بهذا التمهيد أن نقول ما يلي: إنّ المنطق، ليس في حدّ ذاته، أمرا ذا طابع «فلسفي» تخصيصا، إذ أنّه يوجد في أنماط أخرى غير نمط التفكير الخاص جدا الذي تنطبق عليه هذه التسمية بالمعنى الحصري. وإذا كان بالإمكان للحقائق الميتافيزيقية أن تكتسي، إلى حدّ ما، شكلا منطقيا، مع الاحتفاظ دائما بمضامينها التي يتعذر التعبير عنها، فما هذا إلا لأنّ المنطق التراثي، لا المنطق الفلسفي، هو القابل لهذا التوظيف. وكيف لا يكون الشأن غير هذا، وقد آلت الفلسفة إلى وضع يجعل استمرار بقائها مشروطا بإنكار الميتافيزيقا الحقيقية؟ وبالشرح التالي ينبغي فهم الكيفية التي نعتبر بها المنطق: إذا استعملنا نوعا من المنطق الاستدلالي، وبدونه لا يمكننا الكلام عن أيّ شيء، فلا يمكن لومنا على هذا بدعوى أنه يشكّل تعارضا، وذلك لأن استعمالنا له لا يُعتبر عندنا تفلسفا. وفضلا على هذا، حتى عندما يكون المقصود بالخصوص تقويض المناهج الفلسفية، فمن المؤكد أنّنا نحتفظ دائما بالفوارق الفاصلة التي يَفرضها الاختلاف في وجهات النظر: فنحن لا نقف في نفس المستوى، كما يفعله الذين ينتقدون أو يحاربون فلسفة مَا باسم فلسفة أخرى. وإنما نقول هذا، لأنّ المذاهب التراثية أتاحت لنا فهم لامعقولية وبطلان بعض النظريات؛ ومهما كانت النقائص الحتمية التي تنجم منّا إزاء تلك المذاهب (ولا ينبغي عَزْوُها إلا لأنفسنا)، فطابعها يمنعنا من كل تنازل. والذي نشترك فيه مع الفلاسفة، لا يمكن أن يكون سوى المنطق الاستدلالي؛ لكنه، عندنا، لا يعدو أن يكون وسيلة في خدمة مبادئ يجهلونها؛ فهو إذن تشابه ظاهري سطحي، كما يحصل

أحيانا بين نتائج العلم الحديث وما أثبتته «العلوم التراثية». بل، والحق يقال، إننا لا نستعير في هذا مناهج الفلاسفة، لأنّ المقبول منها ليس مخصوصا بهم وحدهم، وإنما هو ببساطة مِلك مُشاع بين جميع الناس، حتى الذين هم أبعد ما يكون عن وجهة النظر الفلسفية. وما المنطق الفلسفي إلا وجه منقوص للمنطق التراثي، فهذا الأخير له الأولوية والتقدّم والحكم على الآخر. وإذا ألححنا هنا على هذا التمييز الذي يبدو لنا أساسيا، فليس لأننا نجد فيه مُتعة شخصية، وإنما لأنّ من المهم المحافظة على الطابع المتعالي المفارق للميتافيزيقا الخالصة؛ ولأنّ كل ما يصدر منها، ولو بصورة ثانوية وفي مستوى عارض، يتلقى قبسًا من هذا الطابع، يجعل منه أمرًا آخرَ مغايرًا لمعارف العالم الغربي «المنحصرة في سطحية الظاهر». والذي يطبع نوعا من المعرفة ويميّزه عن غيره، ليس موضوعه فحسب، وإنّما بالأخص كيفية النظر إلى هذا الموضوع؛ ولهذا فإنّ بعض المسائل التي، بمقتضى طبيعتها، يمكن أن يكون لها عمق ميتافيزيقي، تفقده تماما عندما تُدرَجُ في منظومة فلسفية. لكن تمييز الميتافيزيقا عن الفلسفة، وهو أساسي ولا ينبغي أبدا نسيانه إذا أردنا فهم شيء من مذاهب الشرق، غير معتاد عند الغربيين، ولنُدْرَتِه يعجز الكثيرون عن فهمه. ولهذا تعجّبنا لمّا رأينا التأكيد هنا وهناك على أننا تكلمنا عن «الفلسفة الهندوسية»، بينما اجتهدنا في بيان أنّ ما يوجد في الهند بالتحديد أمرٌ آخر غير الفلسفة! وربّما سيحصل نفس الالتباس حول ما قلناه عن المنطق؛ ورغم كل الاحتياطات التي راعيناها، لن نتعجب أكثر إذا أُخِذَ علينا، في بعض الأوساط، بأننا «نتفلسف» ضدّ الفلسفة، بينما هذا الذي نقوم به مغاير لها تماما في الحقيقة. وعلى سبيل المثال، عندما نعرض نظرية رياضية، ثم يحلو لشخص أن يُطلق عليها اسم «فيزياء»، فمِن اليقين أنه ليس لدينا أيّ وسيلة لمنعه من ذلك، لكن جميع الذين يعرفون دلالة الكلمات يعلمون جيدا حقيقة الأمر؛ ومع أنّ المقصود هنا مفاهيم غير معهودة، إلا أنّ الأخطاء التي نُحاول منع وقوعها شبيهة بخطأ هذا الذي أعطى لنظرية رياضية اسم «فيزياء». وإنْ وُجد مَن تُغْريهم صياغة بعض الانتقادات المستندة إلى مثل هذه الالتباسات، فإننا نحذرهم بأنهم مخطئون، وسنكون سعداء جدا إذا استطعنا هكذا تجنيبهم بعض الأخطاء؛ لكن لا يمكننا فعل أكثر من هذا، لأنه ليس في استطاعتنا، ولا في استطاعة أحد، أن يعطي الفهم للذين ليس لهم

الوسائل في أنفسهم. وبالتالي إذا وقعت رغم كل شيء انتقادات غير مُؤسَّسة، فمن حقنا عدم إعطاء أي اعتبار لها؛ وعلى العكس، إذا تبيّن لنا أننا لم نوضّح بما فيه الكفاية بعض الفروق، فسنعود إليها إلى أن يزول كل إبهام، أو على الأقل إلى أن يكون من غير الممكن إلا عَزْوُ هذا الإبهام إلى عَمَى يتعذر شفاؤه، أو سوء نية واضحة.

ونفس الشيء فيما يتعلق بالوسائل التي يمكن للغرب أن يقترب بها من الشرق بالرجوع إلى العرفان الخالص: فنظن أن الاعتبارات التي عرَضناها في هذا البحث كافية لإزالة كثير من الالتباسات في هذا الصّدد، وكذلك لبيان الكيفية التي ننظر بها إلى الوضع الذي سيؤول إليه العالم الغربي، إذا تحققت في يوم من الأيام الإمكانيات التي سبق بيانها. غير أنه لا يمكننا طبعا ادّعاء التنبّؤ بكل إساءات الفهم؛ وإن ظهر منها ما هو جدير بالاهتمام، فسنجتهد دائما في إزاحتها وسنفعل ذلك بطيب خاطر، لاسيما أنّ ذلك سيتيح لنا فرصة جيّدة لتوضيح ما نفكّر فيه حول بعض النقاط. وفي جميع الحالات، لن نحيد أبدا عن الخط الذي سطّره لنا فهمنا بفضل المذاهب التراثية للشرق. فنحن نتوجّه للذين بدَوْرهِم يستطيعون ويريدون الفهم، مهما كانوا، وأيًّا كان موقعهم الذي قدموا منه، لا الذين يتوقفون عند أتفه عائق أو عقبة وهمية وتجتاحهم الرهبة من بعض الأمور أو من بعض الكلمات، أو يعتقدون أنهم سيتيهون في الضياع إذا تجاوزوا بعض الحدود الاصطلاحية المعهودة. وبالفعل، إننا لا نرى أيّ فائدة تجنيها الصفوة العرفانية من التعاون مع هذه العقليات الجبانة الهلوعة. فالذي لا يستطيع أن ينظر كفاحا إلى كل حقيقة، والذي لا يجد في نفسه القدرة على النفوذ في «الخلوة العظمى»، تبعًا لاصطلاح تراث الشرق الأقصى (وفي الهند أيضا حيث يوجد المكافئ لهذه العبارة [وتُسَمّى في التصوّف الإسلامي: حضرة "الهاهوت"])، لا يمكن أن يذهب بعيدا في هذا السلوك الميتافيزيقي الذي تكلمنا عنه، وكل ما سواه مرتبط به ارتباطا متينا وثيقا [قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (سورة العنكبوت الآية: 69). ويبدو أن لدى البعض انحياز مسبق لعدم الفهم؛ لكننا في الصميم، لا نعتقد أنّ الذين لديهم إمكانيات عرفانية واسعة حقا يخضعون لهذه المخاوف الوهمية، لأنّ لديهم من التوازن ما يجعلهم، بصفة تلقائية تقريبا، متيقنين أنهم لن يحصل لهم أبدا خطر

الاستسلام لأي دُوار ذهني؛ لكن الذي يجب قوله: إنّ هذا اليقين لا يكون مبرَّرا بصورة تامة طالما لم يبلغوا درجة معيّنة من الترقي الفعلي؛ إلا أنّ مجرّد حيازته، ولو دون وعي بذلك بكيفية جلية جدا، مِيزة عظيمة. ولا نريد بهذا، الحديث عن الذين لديهم ثقة مفرطة بأنفسهم بمقدار يزيد أو يقل، وإنما نقصد الذين يجعلون حقا ثقتهم، ولو دون علم منهم في البداية، في أمر أعلى من فرديتهم، لأنهم يستشعرون بكيفية مَا، تلك المقامات العالية التي يُمكن الفوز بها بصورة تامة جامعة ونهائية عند التحقق بالمعرفة الميتافيزيقية الخالصة. أمّا الآخرون، الذين لا يُقْدِمون على السلوك لا إلى ما هو أعلى ولا إلى ما هو أسفل، فهم هكذا لأنهم لا يستطيعون رؤية ما وراء بعض الحدود، بحيث لا يستطيعون حتى التمييز بين العالي والسافل، والحق والباطل، والممكن والمستحيل، متخيّلين أن الحقيقة ينبغي أن تكون على مِقدارِهِم، فيقفون في مستوى متوسط، ويجدون راحتهم في أطُرِ العقلية الفلسفية. وحتى في حالة استيعابهم لبعض الحقائق الجزئية، لن يستطيعوا أبدا توظيفها لتوسيع فهم امتداد غير محدود؛ وسواء كانت العِلّة في هذا طبيعتهم الخاصة، أو التربية التي تلقوها، فإنّ ضيق «أفقهم المعرفي» لا يُرْجَى إصلاحه، وبالتالي فانحيازهم المُسبَق هو حقا لا إرادي، أي عن غير قصد مُبيّت، إن لم يكن دون وعي منهم. ومن بين هؤلاء، يوجد بالتأكيد من هم ضحايا الوسط الذي يعيشون فيه. وهذا هو المؤسف حقا؛ فَمَلَكَاتهم التي كان بالإمكان أن تُعْطَى لها فرصة الترقي في حضارة سويّة، أصيبت على العكس بالضمور والتقلّص إلى حدّ التلاشي؛ والتربية الحديثة، على ما هي عليه، تجعل المَرْءَ يكاد يجزم أنّ الأمّيين هم الذين لهم الحظ الأوفر في إمكانية الحفظ السليم لقُدُراتهم الروحية. وبالمقارنة مع التشويهات الذهنية الناجمة عادة من العلم الخاطئ، تبدو لنا الأمّية حقا أقلّ ضررا؛ ومع أننا نضع المعرفة فوق كل شيء، فموقفنا هذا لا يمثّل مفارقة ولا تناقضا، لأنّ المعرفة الوحيدة الجديرة حقا بهذا الاسم في نظرنا تختلف تماما عن التي يعتني بها الغربيون المحدثون. وفي هذه النقطة وغيرها، لا ينبغي أنْ نُلام بكوننا مفرِطُون في الصرامة؛ فموقفنا يفرضه علينا نقاء المذهب، أي ما سميناه «التأصيل القويم» بالمعنى العرفاني؛ وبالتجرّد عن كل حكم مسبق، هذا التأصيل هو الذي يقودنا دوما إلى الإنصاف إزاء أيّ شيء. فنحن نقرّ ونقبل كل حقيقة، أيًّا كان المظهر الذي

تتجلى فيه؛ لكن، حيث إننا لسنا من أهل التشكيك ولا الانتقائية، لا يمكننا قبول أيّ شيء غير الحقيقة.

نحن نعلم جيّدا أن وجهة نظرنا ليست من بين الوجهات التي في عادة ما يحصل الوقوف عندها في الغرب، وبالتالي يمكن أن يكون فهمها صعبا لأول وهلة؛ ولكن من البديهي أننا لا نطلب من أحد تبنّيها دون فحص. ومرادنا يقتصر على الحث على التأمل عند من لا يزالون يستطيعون ذلك؛ وكل واحد منهم سيَفهم بقدر وُسعه، ومهما كان قليلا، فهو يُعتبَرُ فائدة لا يُستهان بها؛ مع أننا نفترض وجود آخرين ينفذون إلى ما هو أبعد. وما قمنا به نحن، يمكن لآخرين القيام به، إذ لا وجود لسبب، في الجملة، يمنع من ذلك؛ ولاشك أنّ عدد هؤلاء قليل جدا في الوضع الراهن للعقلية الغربية، لكن يكفي وجود مثل هذه الاستثناءات مهما قَلَّتْ، لتكون توقعاتنا مبرّرة، ولتكون الإمكانيات التي نبّهنا عليها قابلة للتحقيق عاجلا أو آجلا. ومن جانب آخر، فكل ما نقوم به ونقوله، سيوفّر لمن سوف يأتون بعدنا، تسهيلات لم نظفر بها في ما يخصّنا؛ وهذه هي السُنّة في أي أمر آخر، فالأصعب دائما هي البداية في العمل، وكلما كانت الأوضاع غير ملائمة كلما كان الجهد أكبر. فإذا كان الاعتقاد في «الحضارة» قد تزلزل بمقدار يزيد أو يقل عند أناس لم يكونوا من قبل يتجرؤون على مناقشته، وإذا كان الاتجاه «العلموي» في الوقت الحاضر قد صار إلى تناقص في بعض الأوساط، فهذه ظروف يمكن أن تساعدنا قليلا، لأنها تُنتج نوعا من الارتياب يتيح للعقول أن تتوجّه في طرق جديدة دون مقاومة شديدة كالتي كانت من قبل؛ لكن هذا كل ما يمكننا قوله في هذا الشأن، والتوجهات الجديدة التي عاينّاها إلى الآن ليس فيها ما يُشجع أكثر من التي تحاول أن تَحُلّ محلها. فسواء الاتجاهات العقلانية والحَدْسية، الوضعية أو الذرائعية، المادية أو الروحنة الحديثة، «العلموية» أو «الأخلاقوية»، كلها أمور متكافئة القِيمة في نظرنا؛ ولا نربح شيئا بالانتقال من واحدة إلى أخرى. وطالما لم يتم التخلّص منها تماما، لا يمكن القيام بالخطوة الأولى في ميدان العرفان الحقيقي. ونُصِرّ على الإعلان بكل جلاء، كما نكرّر مرة أخرى، إنّ كل دراسة للمذاهب الشرقية يُقام بها «من الخارج» لا تفيد أصلا في السّير نحو الهدف الذي ننشده، فبُعْدُ ما نهدف إليه من مستوى أعلى وطرازه أعمق بكثير من ذلك.

وأخيرا، ننبّه المعترضين المُحتَمَلين علينا، بأنه إذا كنا مطمئنين في تقديرنا المستقل تماما للعلوم وللفلسفات الغربية، فلأننا على وعي بأننا لم نستفد منها شيئا فيكون لها علينا فضل، والشرق وحده هو الذي له الفضل في ما نحن عليه في المجال العرفاني، وبالتالي فلا وجود من ورائنا لخلفية يمكن لها أن أنْ تحرجنا أدنى إحراج. وإن كنا درسنا الفلسفة، فقد قمنا بها في وقت كانت أفكارنا قبل ذلك قد استوعبت وثبتت تماما في كل ما هو أساسي وجوهري، وهذه هي الوسيلة الوحيدة على الأرجح التي تجعل المرء لا يتلقى من تلك الدراسة أيّ تأثير سالب. وما رأيناه فيها حينذاك لم يزد موقفنا السابق من الفلسفة إلا تأكيدا. وكنا نعلم أننا لن نجني منها أيّ فائدة معرفية؛ وبالفعل، فلم نستفد منها سوى مزيد من التبيّن في الاحتياطات الضرورية لتجنب الالتباسات والأضرار التي يمكن أن تنجم باستعمال بعض الألفاظ التي قد تتسبب في تصوّرات مُبْهَمة. وهذه من الأمور التي قد لا يحترز منها الشرقيون أحيانا بالقدر الكافي. وفي هذا السياق، نشير إلى أنه قد أتاح لنا الفحص الدقيق للغة الخاصة بالفلسفة الحديثة؛ بكل مسائلها المتفككة المشوّشة، وكل دقائقها التي لا جدوى منها، التعرّف على ما لم يكن في حُسْبانِنا مما يتعلق بالصعوبات في التعبير. ولكن هذه الفائدة لا تتعلق إلا بعرض الأفكار، بمعنى أنّ اجتهادنا في إدراج بعض التعقيدات غير الأساسية، يتيح لنا تجنب العديد من التفسيرات الخاطئة التي ينزلق إليها بكل سهولة المتعوّدون حصريًا على الفكر الغربي. فبالنسبة إلينا شخصيا، لم نحصل في ذلك على فائدة بتاتا، إذ أنه لم يوفر لنا مزيدا من المعرفة الحقيقية. وإذا كنا نفصح عن هذه الأمور، فليس المقصود أن يُسْتشهد بنا كمثال يُحتَذى، وإنّما لنقدّم شهادة للذين لا يشاطروننا بتاتا كيفية نظرنا، لكي يتجنبوا على الأقل الشك في صدقنا. وإذا كنا بالأخص نلحّ على انفصالنا المطلق إزاء كل ما هو غربي، فلأن من الممكن أن يساهم هذا أيضا في أن تُفهم نوايانا الحقيقية بكيفية أحسن. ونعتقد أنّ من حقنا التنديد بالخطأ أيًّا كان مكانه، كلما رأينا ذلك مناسبا، لكن هناك نزاعات لا نريد أن نزجّ بأنفسنا فيها بأيّ ثمن كان، ولا رغبة عندنا بتاتا في الانحياز إلى هذه أو تلك من المفاهيم الغربية؛ وما يمكن أن يكون جديرًا بالاعتبار في بعض منها، نحن على استعداد تام للاعتراف به بكل إنصاف، لكننا لم نر فيها قط ما هو أكثر ولا ما هو مغاير إلا قسما صغيرا جدا ممّا كنا

نعرفه قبل ذلك في مواضع أخرى؛ أما بالنسبة للأمور التي تختلف كيفيات النظر إليها فالمقارنة لم تكن في صالح وجهات النظر الغربي أبدا. ولم نعزم على عرض اعتبارات كالتي تشكل موضوع هذا الكتاب، إلا بعد تأمّل طويل؛ ولقد وضحنا لماذا بدا لنا من الضروري القيام به، قبل التوسع في عرض مفاهيم ذات طابع عَقَدي بالمعنى الحصري، وهي التي قد لا تظهر أهميتها لأناس لهم المقدرة على فهمها، إلا بعد إعدادهم عند استيعابهم لتلك الاعتبارات الممهّدة لها.

في التقارب مع الشرق، سيكون الغرب رابحا في كل شيء؛ وإنْ كَسَب الشرق أيضا بعض الفائدة، فليست هي من نفس طراز ذلك الربح، ولا مقارنة بين أهميتهما، وهذا لا يكفي لتبرير أدنى مفهوم حول الأمور الجوهرية الأساسية؛ فلا شيء يمكن أن يتقدّم على ما تستحقه الحقيقة. فإراءة الغرب عيوبَه، وأخطاءَه ونقائصَه، لا يعني بتاتا إظهار عداوة له، بل العكس، إذ هذه هي الكيفية الوحيدة التي يعالج بها الضرر الذي يعاني منه، والذي يمكن أن يؤدي به إلى الموت إن لم يتعافى قبل فوات الأوان. لا ريب أنّ المهمة صعبة، ولن تخلو من أمور مكدّرة؛ لكنها لا تهمّ إذا حصل الاقتناع بأنها ضرورية، ولو يفهم بعض الأفراد أنها حقا ضرورية، فهذا كل ما نرجوه. وفوق ذلك، إذا حصل هذا الفهم، فلن يُمكن الوقوف عنده، كما أنه إذا تم استيعاب بعض الحقائق، لا يمكن بعد ذلك أن تغيب عن النظر، ولا أن يرفض صاحبها قبول جميع استنباعاتها. وثمة واجبات ملازمة لكل معرفة حقيقية، وتظهر كل الالتزامات الخارجية بالنسبة إليها تافهة وخالية من كل معنى؛ وهذه الواجبات، لكونها بالتحديد باطنية خالصة، هي الوحيدة التي لا يمكن أبدا التخلي عنها. والحائز في ذاته على قوّة الحقيقة، ولو لم يكن غيرها، لإلحاق الهزيمة بالعقبات الأشد شراسة، لا يستسلم للإحباط، لأنّ لهذه القوة من السطوة ما لا يمكن لشيء في النهاية أن يقف ضدّها [لأنها ليست سوى قوة الله الحي القيوم العلي القوي العزيز العظيم الكبير المتعال]؛ ولا يرتاب في هذا، إلا الذين لا يعلمون أنّ كل الاختلالات الجُزئية والعارضة ينبغي بالضرورة أن تساهم في التوازن الكبير الكلي الجامع للكون بكامله.

ملحق[1948]

منذ إخراج هذا الكتاب [سنة 1924 إثر إلغاء الخلافة الإسلامية]، أصبح الوضع أسوأ من أيّ وقت مضى [فماذا كان سيقول المؤلف في سنتنا هذه 2015 بعد نحو 65 سنة من وفاته!، ليس في الغرب فحسب، وإنما في العالم بأسره وبالخصوص في العالم الإسلامي وبالأخص في العالم العربي، حيث كل سلبيات الغرب التي فصّلها المؤلف في هذا الكتاب تفشت في العالم العربي والإسلامي على أوسع نطاق، زيادة على سلبياته الخاصة القديمة التي تَسارَع تفاقمها بأشنع المظاهر، فتداخلت ظلمات الغرب مع ظلمات الشرق، مفجّرة الفتن في البواطن والظواهر على جميع المستويات ليقضي الله أمرا كان مفعولا]؛ وهذا هو الوضع الوحيد الذي كان منتظرًا بحكم غياب استعادة للنظام في الاتجاه الذي نبّهنا عليه. وفضلا عن هذا، فمن نافلة القول أننا لم نفترض قط أنّ مثل هذه الاستعادة يمكن تحقيقها في أجل قريب. ومن الصحيح أنّ الفوضى ازداد تفاقمها بأسرع ما أمكن توقعه، ومن المهم أخذ هذا بعين الاعتبار، حتى إن كان لا يغيّر شيئا في النتائج التي عبّرنا عنها.

وفي الغرب [وفي الشرق أكثر] أصبحت الفوضى في جميع الميادين، ممّا جعل عدد الذين بدؤوا يشكُّون في قيمة الحضارة الحديثة في تزايد مستمر. لكن، حتى إن كان في هذا، بمقدار ما، علامة حسنة، فالنتيجة الحاصلة لا تزال سالبة تماما؛ وكثيرٌ هم الذين يُبْدُون انتقادات ممتازة حول الحالة الراهنة للأمور، لكنهم لا يعرفون بالضبط أيّ علاج يطبّقونه، ولا شيء مما يقترحونه يتجاوز دائرة العوارض، بحيث يبقى كل ذلك دون أيّ فعالية كما هو مشهود. ولا يسعنا إلا أن نكرّر أنّ العلاج الوحيد يتمثل في استعادة العرفان الخالص. ومع الأسف، فمن حيث هذا الاعتبار، احتمالات ردّ فعل صادر من الغرب نفسه تبدو في تناقص كل يوم أكثر فأكثر، لأنّ ما تبقى من تراث روحي في الغرب يتفاقم تلوّثه بالذهنية الحديثة، وبالتالي تتهاوى قدرته على توظيفه كقاعدة متينة لمثل تلك الاستعادة؛ ودون إقصاء لأيّ من الإمكانيات التي يمكن أن يكون لها وجود إلى الآن، فالراجح أن الشرق لن يتدخل أبدا

بصورة مباشرة تزيد أو تقل، وبالكيفية التي شرحناها، لو أمكن تحقق تلك الاستعادة في يوم من الأيام.

ومن جانب آخر، فيما يتعلق بالشرق، نحن متفقون على أنّ الدّمار الذي أوقعه التحديث انتشر [ليشمل تقريبا كل شيء] ظاهريا على الأقل. وحتى في المناطق التي طالت مقاومتها له، تسارع تحوّلها في غير رجعة، والهند نفسها مثال بارز على هذا. لكن لا شيء من هذا كله يمسّ حتى الآن قلب التراث الروحي، وهو الوحيد المهم في وجهة نظرنا؛ ومن الخطأ بلا ريب إضفاء أهمية كبرى على ظواهر يمكن أن تكون مؤقتة عابرة. وفي كل الأحوال، يكفي أن تكون وجهة النظر التراثية، مع كل ما تستلزمه، محفوظة بكاملها في الشرق داخل بعض الخلوات التي يتعذر على هيجان عصرنا الوصول إليها [وهذا هو الحاصل بالفعل الآن في العالم الإسلامي الذي نخرت الأمراض أعماقه؛ فالغالبية العظمى لكبار الأولياء العارفين اختفوا في خلواتهم. والكثير من المتسببين الظاهرين لطرائقهم لم يزيدوا المرض إلا سوءًا، وكان أمر الله قدرا مقدورا]. زِدْ على هذا، لا ينبغي نسيان أن كل ما هو حديث، حتى في الشرق، ما هو في الحقيقة إلا علامة تَعَدٍّ وتطاول للذهنية الغربية. أمّا الشرق الحقيقي، الوحيد الجدير حقا بهذا الاسم، فهو على الدوام الشرق التراثي [بكنوزه الروحية العرفانية]، مهما قلّ عدد الممثلين الحقيقيين له؛ ولم يحصل هذا إلى الآن [ربّما صح هذا الكلام عندما كتب المؤلف هذا الملحقّ أمّا الآن، فقد أمسى عددهم ليس قليلا فحسب بل في غاية الندرة، والغالب عليهم الخفاء كما سبق ذكره]. هذا هو الشرق الذي هو محل نظرنا، كما أنّ كلامنا عن الغرب، فالمقصود به هو العقلية الغربية، أي العقلية الحديثة المضادّة للتراث الروحي، أينما كانت، حيث أننا ننظر قبل كل شيء إلى التعارض بين هذين الوجهتين من النظر، لا إلى مجرّد لفظتين جغرافيتين.

وأخيرا، نغتنم هذه الفرصة لنضيف بأننا أكثر من أيّ وقت مضى مقتنعون أن روح التراث طالما لا يزال حيا، نقيا سليما قويما في أكمل صورة، موجود حصريا في أشكاله الشرقية. وإذا لم يزل لدى الغرب في نفسه وسائل رجوعه إلى تراثه واستعادته كاملا، فما عليه إلا أن يُبَرْهِن على ذلك. وفي الانتظار، نحن مضطرّون لإعلان أننا إلى الآن لم نر أدنى

علامة تتيح لنا افتراض أنّ الغرب المصروف لنفسه يستطيع حقا إنجاز هذه المهمة، بالقوة الـتي تفرضها عليه فكرةَ ضرورةِ القيام بها.

انتهى.